

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

WAGNER BITENCOURT

EXTRAMUNDANIDADE NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

CURITIBA

2017

WAGNER BITENCOURT

EXTRAMUNDANIDADE NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

Dissertação apresentada como requisito à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim.

CURITIBA

2017

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR -
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS, MARIA TERESA ALVES GONZATI, CRB 9/1584
COM OS DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

Bitencourt, Wagner
Extramundandade na ontologia fundamental / Wagner Bitencourt. - Curitiba,
2017.
84 p.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Paraná. Setor de Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

1. Filosofia alemã. 2. Medo. 3. Angústia. 4. Alteridade. I. Valentim,
Prof. Dr. Marco Antonio. II. Título. III. Universidade Federal do Paraná.

CDD 193



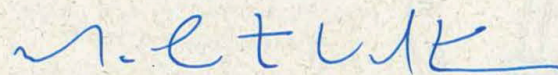
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PGFILOS

ATA Nº 184-2000/2017 ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA No dia sete de Dezembro de dois mil e dezessete às 14:30 horas, na sala 603, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia , Ed. D. Pedro II - 6o. Andar, sala 603, do Setor de CH da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição do mestrando WAGNER BITENCOURT para a Defesa Pública de sua Dissertação intitulada: "EXTRAMUNDANIDADE NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL ". A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: MARCO ANTONIO VALENTIM (UFPR), LIBANIO CARDOSO NETO Membro Externo, WALTER ROMERO MENON JUNIOR (UFPR). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra ao discente, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela APROVAÇÃO do aluno. O mestrando foi convidada a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, MARCO ANTONIO VALENTIM, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Observações: _____

Curitiba, 07 de Dezembro de 2017.

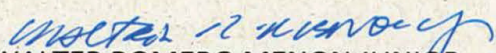




MARCO ANTONIO VALENTIM
Presidente da Banca Examinadora (UFPR)



LIBÂNIO CARDOSO NETO
Avaliador Externo (UNIOESTE)



WALTER ROMERO MENON JUNIOR
Avaliador Interno (UFPR)

TERMO DE APROVAÇÃO

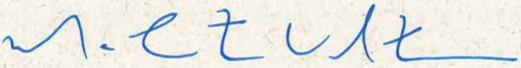
Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de WAGNER BITENCOURT, intitulada: "EXTRAMUNDANIDADE NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL", após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovação no rito de defesa. A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação. Curitiba, 07 de Dezembro de 2017.

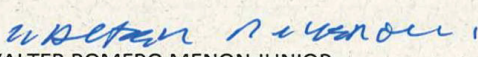
Integrantes da Banca Examinadora	Notas
MARCO ANTONIO VALENTIM Presidente da Banca Examinadora (UFPR)	10
LIBANIO CARDOSO NETO Avaliador Externo (UNIOESTE)	10
WALTER ROMERO MENON JUNIOR Avaliador Interno (UFPR)	10
Média Final	10
Conceito	A

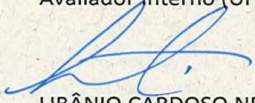
Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores devem registrar no corpo da dissertação/tese as correções sugeridas.




MARCO ANTONIO VALENTIM
Presidente da Banca Examinadora (UFPR)


WALTER ROMERO MENON JUNIOR
Avaliador Interno (UFPR)


LIBÂNIO CARDOSO NETO
Avaliador Externo (UNIOESTE)

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

AGRADECIMENTOS

Pela minha caminhada acadêmica, devo respeito e agradecimento a muitas pessoas que, com graça, argúcia, firmeza e dedicação contribuíram para que eu tenha conquistado muito mais que diplomas. A relação com essas pessoas me proporcionou uma vivência que me ensina a perceber a vida a todo o tempo e a cada vez como outrem, com mais respeito, humildade, coragem, gratidão, e me ensina também a lutar cada vez de modo mais aguerrido por uma experiência repousada em princípios éticos.

Primeiramente, devo agradecer por me orientar com muito tino, pelas perigosas e intrincadas veredas filosóficas, ao amigo Marco Antonio Valentim. Agradeço à banca formada pelos professores doutores Libanio Cardoso Neto e Walter Romero Menon Junior, por aceitarem avaliar este trabalho, bem como à Professora Doutora Maria Adriana Camargo Cappello, por participar da qualificação.

Pelo apoio afetivo e emocional e pela paciência, agradeço a minha família, Marise do Rocio Bitencourt, Rita Alzira Cesário da Silva, Aline do Rocio Bitencourt Corrêa e a companheira Maria Fernanda Araujo de Arruda Gonçalves.

Agradeço aos irmãos Brahmarsi e Jay van Amstel do Caminho Vaikuntha, que também inspirou esse trabalho.

Agradeço aos companheiros de caminhada: Gustavo Jugend, Flávio Nunes de Paula, Luiz Francisco Garcia Lavanholi, Raphael Zdebsky, Sarah Roeder Drechsel e Luis Thiago Freire Dantas. Aos colegas do GESPBC pelo apoio, aos colegas de turma pelos ótimos debates e às secretárias da pós-graduação. À equipe e aos colegas do curso Pré-pós.

Ao amigo, Professor Christian Alcantara. Aos colegas da CEPIGRAD e à amiga Laura Ceretta Moreira.

À Simone Finau, por me ajudar a acreditar que eu sou capaz.

À infinita paciência dos corretores que me ajudaram: Luiza Souza, Eloyluz de Sousa Moreira, Marion Souto da Rosa Lemes e Dayse Ataíde.

Finalmente agradeço a todos os deuses e/ ou espíritos e o faço no nome de Krishna.

*Em memória de: Accacia Andreta, Ronildo Pompeu Andreta e João
Crisóstomo Bitencourt.*

RESUMO

O presente trabalho pretende investigar o pensamento de Heidegger a partir da perspectiva da noção de extramundano cunhada por Haar e forjada como conceito por Valentim, bem como os desdobramentos da utilização dessa perspectiva na interpretação do pensamento de Heidegger, sobretudo no conceito de alteridade. Para tanto, investigaremos a relação entre os conceitos de sentido, mundo e alteridade. Faremos também uma análise comparativa das disposições do medo e da angústia em Heidegger.

Palavras-chave: extramundano; mundo; alteridade; sentido; medo; angústia.

ABSTRACT

The present text intends to investigate the thought of Heidegger from the perspective of the concept of outerwordly created by Haar, and forged by Valentim, as well as the ramifications of the use of the perspective in the interpretation of Heidegger's thought, especially on the concept of otherness. To do so, we will investigate the relationship between the concepts of meaning, world and otherness. We will be making a comparative analysis of the moods of fear and anguish.

Keywords: outerwordly; world; otherness; sense; fear; anguish.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	16
2	SENTIDO E ALTERIDADE.....	19
2.1	SENTIDO E ONTOLOGIA	19
2.2	SENTIDO, ABERTURA E COMPREENSÃO	25
2.3	DIFERENÇA, ALTERIDADE E EXTRAMUNDANIDADE	31
2.3.1	Diferença entre intramundano e ser-aí	31
2.3.2	O ser-aí: próprio e impróprio	32
2.3.4	A diferença ou alteridade entre o ser-aí e outro ser-aí.....	35
2.4	ALTERIDADE?.....	37
2.5	DISPOSIÇÃO E ALTERIDADE	38
3	EXTRAMUNDANIDADE.....	47
3.1	FACTICIDADE	47
3.2	O MUNDO E O EXTRAMUNDANO	51
3.3	OS LIMITES DA ARTICULAÇÃO DE SENTIDO	56
3.4	A ORIGEM DA OBRA DE ARTE	69
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	78
	REFERÊNCIAS	88

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho vem se construindo desde o tempo da graduação e discute questões surgidas no estudo da filosofia, que encontraram sua forma mais eminente no pensamento de Heidegger. Após encontrar algumas incongruências nesse pensamento, deparei-me, por indicação de meu orientador, com a noção de extramundano de Haar, cunhada em uma interpretação da filosofia heideggeriana, e por Valentim, conceituada como extramundandade, interpretações essas que trouxeram novas perspectivas para o desenvolvimento de alguns parâmetros do pensamento de Heidegger.

No início, as indagações se concentravam em desvendar o que seria a filosofia para Heidegger. Como parte desse caminho surgem as questões sobre a fenomenologia e o ser do homem, a relação entre filosofia e arte, as questões da natureza e da linguagem. Finalmente, essas indagações explodem nas questões sobre ética, política e alteridade. Ainda que de modo indireto, esses temas permeiam este trabalho.

O mote para todas essas questões se revelou na extramundandade, a qual aponta e problematiza o conceito de sentido de Heidegger, constituindo, assim, os temas principais deste trabalho, junto com a disposição do medo. Heidegger coloca as disposições, afetos, em um lugar importante em sua filosofia, a ponto de colocá-las como elemento determinante na abertura do mundo, contribuição que considero uma das mais importantes do pensamento desse autor.

Quanto ao conceito de mundo, de modo geral podemos dizer como Heidegger: "Do ponto de vista ontológico, 'mundo' não é determinação de um ente que o "ser-aí"¹ em sua essência *não* é. 'Mundo' é um caráter do próprio "ser-aí" (HEIDEGGER, 2008b, § 14, p. 111-112, grifos do autor). Se o mundo – um conceito ontologicamente tão abrangente – é de algum modo uma característica do ser-aí, então é importante examinarmos em que medida ele é determinado pelo ser-aí ou é independente dele, e o que estaria no campo da extramundandade. Se mundo é,

¹ Optei por traduzir no corpo do trabalho o termo "*Dasein*" como "ser-aí", diferentemente de "presença" como ocorre na tradução de Schuback de *Ser e Tempo*, que estamos utilizando para citar. Penso que o termo "ser-aí" enfatiza a relação entre o ente que nós mesmos somos e o ser. Além disso, a utilização da palavra "ser-aí" explicita a relação etimológica entre os conceitos *Dasein* (ser-aí), *Sein* (ser) e *Sinn* (sentido), que é um expediente utilizado pelo próprio Heidegger. Por conta da opção de tradução já explicitada, substituirei, em todas as citações de Heidegger, traduzidas por Schuback, o termo "presença" por "ser-aí".

como pretendemos mostrar, apoiado no conceito de sentido, precisaremos explicitar o que estaria fora do sentido. Esse “fora do mundo” pode assumir várias roupagens com relação ao sentido: a de oposição, a de sustentação ou a de indiferença.

A passagem de Heidegger que ensejou o problema do extramundano pode ser ícone dessa multiplicidade de possibilidades e da magnitude da questão:

Sem sentido” não significa aqui nenhuma valoração, mas exprime uma determinação ontológica. *Somente o que é sem sentido pode ser contra-senso.* O que é simplesmente dado enquanto vem ao encontro no ser-aí pode, por assim dizer, atropelar o seu ser como, por exemplo, os fenômenos da natureza que irrompem e destroem (HEIDEGGER, 2008b, § 32, p. 213, grifos do autor).

Ora, a natureza que nos destrói não é a mesma que nos dá a vida, e não é a mesma que muitas vezes nos parece indiferente à nossa existência? A natureza pode ser pensada como um exemplo de extramundano. Pretendo mostrar como a extramundandade é uma noção que alarga a alteridade, pois é um tipo de diferenciação que se apresenta constituída de modo a não ter o ser ou o sentido como fundamento, tornando, assim, as diferenciações ontológicas da analítica existencial menos contundentes, a ponto de podermos considerar uma ausência de alteridade em *Ser e Tempo*. Tentarei também aventar possibilidades de interpretação para exemplificar o extramundano, como as disposições e a corporeidade.

Esses temas são tratados em um itinerário que se divide em dois capítulos. O primeiro capítulo trata do conceito de sentido e seu lugar na ontologia heideggeriana, apresentando as diferenças entre a diferenciação ontológica interna a *Ser e Tempo* e alteridade extramundana, partindo da explicitação da relação entre o ser, o ser-aí, os entes intramundanos e o conceito de sentido. Trataremos de investigar as disposições da angústia e do medo na sua relação com a extramundandade e a relação dessas disposições com a alteridade.

O segundo capítulo pretende apresentar de modo detido a noção de extramundano e sua origem na facticidade, bem como uma análise do comentário de Haar, a formulação do conceito de extramundandade de Valentim e os limites da articulação de sentido e sua relação com a linguagem. Investigaremos, também, a partir do texto *A Origem da Obra de Arte*, também de Heidegger, a possibilidade de se interpretar o conceito de terra como o extramundano.

Nas considerações finais, esboçaremos, partindo do pensamento do próprio Heidegger e abrindo para além dele, possibilidades de configurações de extramundanidades. Configurações essas que ainda de modo alusivo, possam mostrar-se como universos que não têm o ser como sentido primordial.

2 SENTIDO E ALTERIDADE

Todo mundo² é o outro e ninguém é si mesmo
(HEIDEGGER, 2008b, p. 185).

Pretendemos neste capítulo explorar elementos relativos ao conceito de sentido (*Sinn*) no intuito de indicar questões a respeito da extramundandade e da alteridade no pensamento de Heidegger. Sobretudo a partir das temáticas suscitadas na analítica existencial³ de *Ser e Tempo*.

Primeiramente, nos concentraremos na interpretação do conceito de sentido e no papel que ele desempenha na ontologia heideggeriana, bem como na sua relação com o ser (*Sein*), o ser-aí (*Dasein*) e os intramundanos (*Innerweltlich*). Os intramundanos são os entes que aparecem no mundo para o ser-aí, mas não têm o mesmo modo de ser que ele no que diz respeito à relação com o ser. Em um segundo momento, voltaremos nossa atenção, com apoio no conceito de sentido, aos desdobramentos das diferenciações ontológicas em *Ser e Tempo*, como a diferença entre o ser-aí e os entes intramundanos, com o objetivo de distinguir entre a alteridade interna à ontologia heideggeriana e uma alteridade originada na extramundandade.

2.1 SENTIDO E ONTOLOGIA

O sentido é um dos principais conceitos da trajetória filosófica de Heidegger, haja vista que *Ser e Tempo* tem como meta o encontro com o sentido do “ser em geral”. Já no prefácio da obra, o filósofo escreve: “A elaboração concreta da questão sobre o sentido de ser é a intenção do presente tratado” (HEIDEGGER, 2008b, p.34).

Notemos que a questão não se coloca sobre a definição do ser, ou sobre sua essência, ou seu significado, mas sim sobre seu sentido. A qualificação da questão do ser a partir do sentido de certo modo já direciona sua elaboração.

² A expressão “todo mundo” não se refere ao conceito de mundo (Welt), mas à noção de impessoal (*das Man*).

³ A analítica existencial é um dos expedientes utilizados por Heidegger para colocar e responder a questão pelo sentido do ser. Consiste em investigar as estruturas que compõem o ser-aí.

Quando perscrutamos o conceito de sentido exposto em *Ser e Tempo*, notamos que ele está intimamente ligado ao ser do ente que nós mesmos somos:

Sentido é um existencial do ser-aí e não uma propriedade colada sobre o ente, que se acha por “detrás” dele ou que paira não se sabe onde, numa espécie de “reino intermediário”. O ser-aí só “tem” sentido na medida em que a abertura do ser-no-mundo pode ser “preenchida” por um ente que nela se pode descobrir. Somente o ser-aí pode ser com sentido ou sem sentido. Isso significa: o seu próprio ser e o ente que se lhe abre podem ser apropriados na compreensão ou recusados na incompreensão (HEIDEGGER, 2008b, § 32, p. 213).

Fica claro que, para Heidegger, o sentido é uma característica exclusiva do ser-aí e não dos entes com os quais o homem se relaciona em seu mundo (*Welt*), o qual é o âmbito onde o conjunto dos entes com o qual o ser-aí se relaciona lhe aparece em seu sentido. Assim, o sentido de ser de cada ente, e do ser em geral, de algum modo dependem do ser-aí e da sua compreensão (*Verständnis*)⁴ para que possam, por assim dizer, aparecer no mundo.

Para investigarmos como se dá a noção de sentido no pensamento do filósofo, consideramos importante analisar o sentido no âmbito da questão pelo ser e na relação dessa questão com o ser-aí, ainda que essas questões sejam de caráter introdutório à ontologia de *Ser e Tempo*.

Heidegger, ao propor a resolução da questão pelo ser em geral por meio do sentido, não estaria limitando o ser à dimensão interpretativa do ser-aí? Ou a relação seria diferente, e o ser-aí estaria em uma situação privilegiada por ter o sentido, uma característica capaz de compreender o ser como uma peculiaridade de seu modo de ser?

Procuraremos encaminhar essas questões a partir da relação entre o ser e o ser-aí. Para tal, primeiramente nos remetemos a uma passagem que apresenta o ser-aí como “pura expressão do ser” (*reiner Seinsausdruck*):

Chamamos existência ao próprio ser com o qual o ser-aí pode relacionar-se dessa ou daquela maneira e com o qual ela sempre se relaciona de alguma maneira. Como a determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quiditativo, já que sua essência reside, ao contrário, em sempre ter de possuir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo ser-aí para designá-lo enquanto pura expressão de ser (HEIDEGGER, 2008b, §4 p.48, grifo do autor).

⁴ A compreensão é um dos existenciais do ser-aí, ela permite que o ente que nós mesmos somos veja o mundo a partir de seu sentido.

Esse trecho parece corroborar a tese do privilégio do ser-aí na relação com o ser, pois não se trata de uma relação em que o ser-aí é um ente entre outros entes, na qual todos teriam a mesma relação com o ser. Ele é a pura expressão do ser, o que parece dizer que ele é o ser dito ou desdobrado em sua forma pura.

Ao usar o termo “pura expressão”, Heidegger poderia querer indicar que o ser-aí é uma expressão do ser entre outras. Ser uma expressão parece significar ser um modo de dizer, exprimir ou, enfim, revelar o ser, como se o ser fosse uma substância que pudesse ser expressa de várias formas e o ser-aí fosse uma dessas formas de se expressar o ser. Porém, se assim fosse, essa posição levaria Heidegger por um caminho que ele mesmo problematiza em *Ser e Tempo*, enquanto apresenta as bases que devem mostrar a urgência da questão pelo sentido de ser. Ele acusa Hegel de deixar de lado um passo importante da questão do ser:

E quando, por fim, Hegel determina o “ser” como o “imediato indeterminado” e coloca essa determinação à base de todas as ultiores explicações categoriais de sua Lógica, ele ainda permanece na mesma direção da antiga ontologia com a diferença de que abandona o problema já colocado por Aristóteles da unidade do ser face à multiplicidade das “categorias” reais (HEIDEGGER, 2008b, § 1 p. 38-39).

Se o ser fosse tratado como a substância primeira e o ser-aí como um acidente ou uma substância segunda, Heidegger teria de justificar essa relação, assim como o privilégio do ser-aí em interpretar o ser. O que ele identifica com a pureza poderia ser essa justificativa.

Essa pureza do ser-aí, característica que o distingue dos outros entes, é a particularidade de que, sendo, o ser-aí se relaciona com o ser de modo tão intenso que pode colocar em jogo o sentido de seu próprio ser. Assim pode abrir-se para si mesmo e ter ou não sentido, ou seja, ao ser, o ser-aí se dá ou não algum sentido.

Essa prerrogativa que o ser-aí tem com relação a outros entes poderia indicar que ele tem uma relação privilegiada com o ser, permitindo por meio do sentido que o ser-aí compreenda o ser em geral. Mas, se o ser puder ser expresso ou manifesto de várias formas, da constatação que para Heidegger o ser-aí seja a pura expressão do ser não decorre que não possa haver uma expressão do ser menos pura, impura, inferior ou ainda simplesmente diferente? Se o sentido é o que caracteriza o ser em sua forma pura, não significa que o defina em sua totalidade.

Como exemplo disso, talvez pudéssemos utilizar a tese da preleção de Heidegger, de 1929, intitulada *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, que declara o animal como pobre de mundo, como se de algum modo ele tivesse acesso ao ente de um modo diverso do nosso.

(...) O animal tem acesso ao ente. No entanto, em função da interpretação da perturbação que é própria do animal, vemos agora onde reside a incompreensão. O animal tem um acesso a...; e, em verdade, ele tem um acesso a algo que é realmente. Só nós, porém, estamos em condições de experimentar e de ter manifesto este algo enquanto ente (HEIDEGGER, 2006a, § 62, p. 308).

Isso poderia significar que o animal tem acesso ao mundo de uma forma diferente da nossa, portanto também diferente do sentido, por isso o que ele acessa não poderia ser chamado de ente.

Mas para que as coisas se passassem assim, a tese de que haveria um simples privilégio do ser-aí na relação com o ser, seria preciso postular uma independência do ser com relação ao ser-aí, tornando o ser uma substância. Tese que, ao que tudo indica, não se sustenta em *Ser e Tempo*. Isso pode ser inferido a partir da seguinte afirmação: “Entendemos a existencialidade como a constituição de ser de um ente que existe. Na ideia dessa constituição de ser já se encontra, pois, a ideia de ser em geral” (HEIDEGGER, 2008b, § 4, p.49).

Fica claro nessa passagem que o ser em geral encontra-se na constituição do ser-aí de modo estrutural, pois a existencialidade (*Existentialität*) referida por Heidegger é o modo de ser fundamental do ser-aí. Isso funciona como se no ser-aí, o ser já estivesse exposto em sua totalidade. Por isso, Heidegger escolhe o ser-aí como ente privilegiado na analítica existencial.

Essa integração do ser ao ser-aí pode ser reconhecida de modo eminente nos *Princípios metafísicos da lógica*, preleção ministrada por Heidegger em 1929. Nesse curso ele elabora teses que discorrem sobre a relação entre o ser, o ser-aí e os entes intramundanos. Na segunda tese, ele afirma:

O ser não “é”, mas só há ser enquanto o ser-aí existe. Na essência da existência se encontra a transcendência, isto é, dar-se de mundo antes de todo e para todo o ser-para e -junto aos entes intramundanos (HEIDEGGER, 2007b, § 10, p. 180).⁵

⁵ As traduções de todas as citações dessa obra são nossas.

Com essa tese o filósofo afirma que o ser-aí é a condição de possibilidade do ser. Essa dependência do ser com relação ao ser-aí dá uma direção determinada para a questão colocada, a saber: Heidegger, ao propor a resolução da questão pelo ser em geral por meio do sentido, não estaria limitando o ser à dimensão interpretativa do ser-aí?

A resposta a essa questão nos parece ambígua, pois o ser em geral como fundamento se determina a partir do sentido. A cada vez que falamos ou agimos no mundo, tendo o ser em geral como fundamento, esse ser em geral não tem um sentido em si independente do ser-aí. Por isso, quando nos relacionamos com o ser, estamos em uma compreensão de ser articulada e determinada pelo sentido, portanto pelo ser-aí. A colocação da questão pelo sentido de ser em geral não limita as possibilidades do ser, pois, como escreve Heidegger, sem o ser-aí não haveria o ser. O que nos leva a crer que o ser pode ser compreendido em sua totalidade pelo ser-aí. Nesse sentido, a compreensão do ser pelo ser-aí não é limitada em seu alcance e o ser não pode exceder em sentido ao ser-aí.

A segunda pergunta antes colocada era: o ser-aí estaria em uma situação privilegiada por ter o sentido, uma característica capaz de compreender o ser, como uma peculiaridade de seu modo de ser? Responde-se a essa questão, pela perspectiva de Heidegger, de modo positivo, pois o sentido é privilégio e uma exclusividade do ser-aí na interpretação do ser. Ou seja, o ser só pode ser expresso por meio do sentido e acessado pelo ser-aí. Isso também quer dizer que os outros entes não detêm uma relação com o ser na forma da compreensão.

Pode-se colocar a objeção, aqui levantada, da tese do animal como pobre de mundo. Porém, ainda que o animal se relacione com “um algo”, há um impedimento para que ele seja considerado numa relação com o ser. Lemos nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*:

Se à essência do mundo pertence, contudo, a acessibilidade do ente enquanto tal, então o animal não pode ter mundo algum em meio à sua perturbação, uma vez que esta é tomada no sentido da privação da possibilidade da abertura do ente de acordo com sua essência (HEIDEGGER, 2006a, § 62, p. 308).

Nessa passagem vemos que, para Heidegger, o animal não detém uma relação com o ser, pois não conhece o ente enquanto ente, ou seja, em seu sentido.

Os animais, como os outros entes que não são o ser-aí, não têm contato com o ser na forma de uma compreensão.

Com isso, poder-se-ia colocar outra pergunta: os outros entes que não são o ser-aí existem, isto é, eles são, mesmo não tendo contato com o ser? Para responder a essa questão voltamos à preleção de 1929. Na primeira das três teses, o filósofo escreve: “O ente é em si mesmo ente, aquilo que é e no modo em que é, ainda que, por exemplo, o ser-aí não exista” (HEIDEGGER, 2007, §10, p. 180, tradução nossa).

Isso parece dizer que ainda que o ser-aí, portanto o ser, não exista, não deixará de haver outros entes. Assim, a questão é: qual o estatuto desses outros entes? Não se pode dizer que eles existem, pois a existência é o modo de ser do ser-aí, mas também não se pode afirmar que eles são de modo independente, pois sem o ser-aí não há ser.

Ao que parece, esse modo de ser, que nem pode ser chamado assim, encontra-se num âmbito não explorado por Heidegger que, ao se deparar com ele, opta por abordá-lo pela via do ser-aí, como lemos na terceira tese: “Somente na medida em que o ser-aí existente se dá a si mesmo algo assim como o ser, pode manifestar-se o ente em seu em-si, isto é, pode compreender-se e reconhecer-se, ao mesmo tempo e em geral, a primeira tese” (HEIDEGGER, 2007, § 10, p. 180, tradução nossa).

Essa tese demonstra que só podemos admitir os entes como subsistentes ao ser-aí porque temos uma relação com o ser, e que esses entes só podem nos aparecer em seu ser em si, isto é, em seu sentido. Ao restringir o aparecimento do ente ao seu ser em si, automaticamente sua subsistência depende de que esse ente ocupe um lugar no mundo para o ser-aí e, assim, fica vedada qualquer interpretação do ente não manifesto como ente.

Tendo colocado a questão sobre o estatuto ontológico dos entes que não são o ser-aí, caberia agora perguntar: a subsistência do ser-aí dependeria de outro ente ou, ainda, de alguma condição ontológica? “O ser-aí só ‘tem’ sentido na medida em que a abertura do ser-no-mundo pode ser ‘preenchida’ por um ente que nela se pode descobrir” (HEIDEGGER, 2008b, § 32 p. 213). Se a condição para que o ser-aí tenha sentido, ou seja, exista, é de que um ente lhe apareça na abertura do ser-no-mundo, basta que esse ente seja o próprio ser-aí. Assim, para que exista sentido,

não é preciso nada além do ser-aí. E para que outro ente tenha sentido, ele é imprescindível, ou seja, nada pode ter sentido sem o ser-aí.

O critério para aferir a detenção de sentido por um determinado ente parece ser a compreensibilidade, característica exclusiva do ser-aí, fator que explicita a dependência do ser ao ser-aí. Os outros entes, que não são o ser-aí, por sua vez, têm sentido na medida em que estão no mundo do ser-aí e são por ele compreendidos. Como lemos:

Em sua familiaridade com a significância, o ser-aí é a condição ôntica de possibilidade para se poder descobrir os entes que num mundo vêm ao encontro no modo de ser da conjuntura (manualidade) e que se podem anunciar em seu em-si. O ser-aí como tal é sempre este ser-aí com o qual já se descobre essencialmente um contexto de manuais (HEIDEGGER, 2008b, § 18, p. 138).

Rigorosamente, esses outros entes não têm sentido independentemente do ser-aí. Se dizemos que alguma coisa tem sentido, é porque, por assim dizer, ela o toma por empréstimo do ser-aí. Em suma, o que dissemos até agora parece indicar que o ser-aí é o que permite que o ente apareça como ente, seja ele existencial ou categorial, através do sentido, que é o modo de expressão do ser. Cabe investigar essa hipótese com mais detalhamento.

Até aqui, investigamos de modo introdutório a relação entre ser, ser-aí, sentido e os entes que não são o ser-aí. A questão pelo sentido de ser parece ser em si mesma circular. O ser em geral, enquanto fundamento de todos os entes, só se exprime a partir do ser-aí, na forma do sentido e só é possível a partir desse ente, que tem como peculiaridade poder relacionar-se com o ser. No centro desse círculo, assenta-se o ser-aí.

Ao menos dentro da economia ontológica heideggeriana, até aqui, não parece existir uma possibilidade de sentido ou de ser independente do ser-aí, nem de que o ente possa aparecer de qualquer outra forma.

2.2 SENTIDO, ABERTURA E COMPREENSÃO

Já delineada de modo geral a relação entre o ser-aí, o sentido, o ser e os outros entes, podemos nos aprofundar mais no conceito de sentido e em seu papel na compreensão do ser, dos entes e do mundo, com vistas a traçar definições mais

claras das diferenciações ontológicas em *Ser e Tempo* e nas suas relações com as diferenciações da extramundandade.

O sentido é o modo de ser de cada ente que se abre numa compreensão. Entender como se dá esse sentido é um passo importante para delinear as diferenças entre os modos de ser.

O aparecer (*scheinen*) dos sentidos acontece na abertura (*Erschlossenheit*), esse surgimento não acontece de modo espontâneo, neutro. Os sentidos surgem sempre em virtude de (*worumwillen*) uma possibilidade (*Möglichkeit*) do ser-aí e guiados por uma disposição (*Befindlichkeit*). Cada um desses momentos estruturais, dentre muitos outros, participa da dinâmica de construção do sentido de modo indissociável. Analisaremos alguns deles de modo mais detido para compreender esse processo.

Como já vimos, o aparecer só pode se dar por meio do sentido, mas em quais termos se dá esse aparecer? E se, como dissemos, ele não é neutro, o que o determina nesse modo de aparecer?

A expressão grega, a que remonta ao termo “fenômeno”, significa: mostrar-se e, por isso, diz o que se mostra, o que se revela. Já em si mesmo, porém, é a forma média de trazer para a luz do dia, pôr no claro, a claridade, isto é, o elemento, o meio, em que alguma coisa pode vir a se revelar e a se tornar visível em si mesma (HEIDEGGER, 2008b, § 7, p. 67).

Vemos nessa passagem que o aparecer está ligado diretamente à compreensão de ser, que concede às coisas a possibilidade de aparecerem em si mesmas. Aqui parece haver uma contradição entre o aparecer em si mesmo e o aparecer com sentido, pois quando falamos em aparecer com sentido parece que estamos falando de um aparecer para o ser-aí em oposição a um aparecer em si mesmo tal como problematizou Descartes, em suas *Meditações*, ao procurar o modo de acesso verdadeiro ao ente, ou seja, o objeto apreendido nele mesmo, sem nenhuma distorção operada pelo sujeito. Na filosofia de Heidegger, o aparecer em si significa uma coisa diversa de uma perfeita correspondência entre o ente externo e o conhecimento do sujeito.

Denominamos de *manualidade* o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo. O instrumento está disponível para o manuseio, em

sentido amplo, unicamente porque todo instrumento possui esse “ser-em-si”, não sendo o que simplesmente ocorre (HEIDEGGER, 2008b, § 15, p. 117).⁶

Isso significa que o ser em si aparece na ocupação (*Besorgen*), na lida cotidiana, e não após uma depuração do ente de suas características funcionais e a análise de suas propriedades. Esse procedimento de depuração e análise caracteriza o que Heidegger chama de salto sobre o fenômeno do mundo e um equívoco na tentativa de conhecer o ser dos entes, pois qualquer neutralidade em busca de um ser em si é posterior à lida cotidiana do que se quer examinar. É no mundo cotidiano, na ocupação, que o ser se revela em seu em si. “Na interpretação desse ente intramundano, o mundo já é sempre ‘pressuposto’”. (HEIDEGGER, 2008b, § 15, p. 120).

O ser dos entes é interpretado sempre a partir do mundo, não há um momento anterior ao sentido em que os entes estivessem simplesmente dados (*Vorhandenheit*). O mundo sempre já foi escolhido dentre as possibilidades abertas ao ser-aí, essas se abrem no próprio ser-aí, pois “o ser-aí é a sua abertura” (HEIDEGGER, 2008b, § 29, p. 193). Ser sua abertura significa que ele é a condição de possibilidade de seu sentido e do sentido do ser e de qualquer uma de suas possibilidades.

Se o mundo se abre em possibilidades, como ele sempre já determina nosso ponto de vista sobre o ente?

Enquanto existencial, a possibilidade não significa um poder-ser solto no ar, no sentido de uma “indiferença do arbítrio” (*libertas indifferentiae*). Sendo essencialmente disposto o ser-aí já caiu em determinadas possibilidades e, sendo o poder-ser que ele é, já deixou passar tais possibilidades, doando constantemente a si mesmo as possibilidades de seu ser, assumindo-as ou mesmo recusando-as (HEIDEGGER, 2008b, § 31, p. 204).

Isso significa que a opção por uma possibilidade não diz respeito a fazer uma escolha entre A ou B, mas sim que as possibilidades estão ligadas a condições existenciais do ser-aí, como estudar, trabalhar... A possibilidade de estudar, por exemplo, abre o mundo da escola com salas, carteiras, quadro negro, giz, professores e estudantes.

Sempre já escolhemos alguma dessas possibilidades, na medida que o ser-aí não pode prescindir de um mundo. Novamente não podemos saltar sobre o

⁶ Em todas as citações do trabalho, os grifos serão sempre dos próprios autores.

fenômeno do mundo, ele nos antecede e antecede nossas análises sobre ele e os sentidos que nele se abrem. Vemos no exemplo a seguir o fenômeno de criação de sentido a partir das possibilidades do ser-aí.

(...) junto com esse manual que chamamos, por isso mesmo, de martelo, age a conjuntura de pregar, junto com o pregar dá-se a proteção contra as intempéries; esta “é” em virtude (...) do abrigo do ser-aí, ou seja, está em virtude de uma possibilidade de seu ser (HEIDEGGER, 2008b, § 18, p.134).

O que nos interessa aqui é observar que o sentido é haurido pelo ser-aí e não uma característica do ente, por exemplo: uma pedra pode ser uma arma, um artigo decorativo ou uma ferramenta.

Essa multiplicidade aparece porque o ser-aí se abre em possibilidades que surgem a partir de si mesmo. O pregar, o prego, o martelo e até o proteger- se apresentam-se com sentido por aparecerem como uma possibilidade para o ser-aí, no caso as possibilidades de construir, habitar e proteger-se.

Essas possibilidades sempre aparecem em virtude do ser-aí. “Em virtude de” (*worumwillen*) é uma expressão que mostra a direção que o ser toma na construção do mundo, em prol de que o sentido mesmo é constituído.

O “para quê” (*Wozu*) primordial é um ser em virtude de. “Em virtude de”, porém, sempre diz respeito ao ser do ser-aí, uma vez que, sendo, está essencialmente *em jogo* seu próprio ser (HEIDEGGER, 2008b, § 18, p. 134-135).

Essa passagem mostra que o “em virtude de” sempre aponta para o próprio ser-aí. O “para quê” dos entes, ou seja, seu sentido, sempre serve a alguma possibilidade que é aberta pelo ser-aí nele mesmo e só pode aparecer nele mesmo, possibilidades essas que estão guiadas por uma disposição. A disposição, o que chamamos de humor, é para Heidegger um fenômeno que abre o ser-aí em seu mundo e, assim, conduz a abertura dos sentidos.

Que um ser-aí de fato possa, deva e tenha de se assenhorar do humor através do saber e da vontade pode, em certas possibilidades da existência, significar uma primazia da vontade e do conhecimento. Isso, porém, não deve levar a negação ontológica do humor enquanto modo de ser originário do ser-aí. Neste modo de ser, ela se abre para si mesma *antes* de qualquer conhecimento e vontade e *para além* de seus alcances de abertura. Ademais, nunca nos tornamos senhores do humor sem humor, mas sempre a partir de um humor contrário (HEIDEGGER, 2008b, § 29, p. 195).

Vemos aqui que a disposição abre o ser-aí de modo tão originário que suplanta o conhecimento e a vontade, isso significa que ela também suplanta as ações voluntárias ou racionais de construção do sentido, não que os sentidos sejam construídos de modo irracional, mas a motivação é sempre um outro humor. A disposição atua em conjunto com a compreensão. A abertura compreensiva é o lugar onde os entes se apresentam com sentido.

Por que o compreender, em todas as dimensões essenciais do que nele se pode abrir, sempre conduz as possibilidades? Porque, em si mesmo, compreender possui a estrutura existencial que chamamos de *projeto*. O compreender projeta o ser do ser-aí para o seu em virtude de e isso de maneira tão originária como para a significância, entendida como mundanidade de seu mundo (HEIDEGGER, 2008b, § 31, p. 205).

Vimos acima que o compreender também direciona a composição do sentido ao ser-aí, não compreendemos primariamente os entes a partir de propriedades como extensão, cor, aroma ou temperatura. Essas características só são visíveis enquanto propriedades ou substâncias quando, por algum motivo, o ente se torna inutilizável na ocupação. Todo ente só é compreensível em seu sentido quando serve ao ser-aí em virtude de alguma de suas possibilidades.

Vimos até aqui como é haurido o sentido e em vista de que ele surge, isso já nos fornece algumas pistas de como devemos investigar as questões referentes ao extramundano. Para isso, devemos atentar também às diferenciações ontológicas que aparecem em *Ser e Tempo*, a fim de entender como se diferem os entes, para que possamos delinear em que tipo de diferenciação se encontra a extramundandade.

Antes disso, investigaremos brevemente a relação ontológica entre o ser-aí, o ser em geral e o ser dos entes intramundanos. Partamos da característica do ser-aí que lhe entrega a responsabilidade por si mesmo:

O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se relaciona com o seu ser. Como um ente deste ser, o ser-aí se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. *Ser* é o que neste ente está sempre em jogo (HEIDEGGER, 2008b, § 9, p. 85).

O que Heidegger quer dizer nessa passagem é que o sentido do ser-aí recai sobre ele mesmo como uma possibilidade, uma escolha e uma responsabilidade, ou seja, seu sentido depende dele mesmo. Isso, porém, não significa que o ser-aí elabore conscientemente seu sentido, contudo, de algum modo, ele sempre já se

deu algum sentido. O sentido desse ente se dá sempre em vista dele mesmo, ainda que, na maior parte das vezes, compreenda seu ser a partir dos entes intramundanos. Não há para Heidegger um sentido quididativo para o ente que nós mesmos somos, isto é, não temos uma substância ou uma definição restrita, como, por exemplo, “animal racional”.

Para o filósofo, temos um modo de ser fundado numa possibilidade, que é a de colocar em jogo nosso próprio ser, a qual em outra formulação ele chama de “anteceder-a-si-mesmo” (*sich-vorweg-sein*), condição essa que constitui a cura (*Sorge*), fenômeno em que se encontra a essência e a totalidade de nosso ser.

A totalidade existencial de toda a estrutura ontológica do ser-aí deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser do ser-aí diz anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em (no mundo) como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo *cura* (HEIDEGGER, 2008b, § 41, p. 259-260).

Esse “anteceder-se” é, em última instância, o caráter de condição de possibilidade do ser-aí e a própria abertura enquanto possibilidade de sentido. Não significa que o ser do ente que nós mesmos somos tenha qualquer determinação substancial, e sim que o modo do ser-aí é o estar aberto para o sentido antes de qualquer construção de mundo. Isso, porém, não significa uma antecendência temporal do ser-aí com relação ao mundo e a outros entes. Também não diz que primeiramente o ente apareça como simplesmente dado para que depois o ser-aí lhe atribua algum sentido. Mundo enquanto caráter do ente que nós mesmos somos se dá concomitantemente ao ser-aí. Só podemos constatar o caráter de simplesmente dado posteriormente à construção de mundo, bem como só podemos constatar *a posteriori* esse anteceder, que Heidegger chama de o caráter pré-ontológico do ser-aí. Esse caráter é o que nos mostra a abertura do ser no mundo da forma mais cotidiana.

O ser em geral enquanto abertura de mundo é guiado por um sentido aberto pelo ser-aí. A relação do ser-aí com ele mesmo e com o ser em geral define o modo de ser dos entes intramundanos. Isso pode ser reconhecido quando Heidegger afirma que o ser-aí possui um modo de compreender o ser que determina o modo como ele compreende os entes, incluindo o ente que o próprio ser-aí é.

Esse modo de abertura do ser envolve o sentido de todos os entes e suas articulações. Trata-se de um modo de ser do ser-aí que apareceria em todas as

épocas filosóficas (filosofia antiga, medieval e moderna), assim constituindo a nós mesmos e toda a ontologia.

Analisando essa dinâmica percebemos que o fundamento do ser dos entes pode ser entendido de modo geral sob três perspectivas: o ser dos entes intramundanos, o ser em geral e o ser do ente que nós mesmos somos.

O ser em geral determina o ser-aí e o modo de ser dos outros entes, mas o sentido de ser em geral é determinado pelo ser-aí. Isso significa que ao eleger uma determinação de ser em geral o ser-aí define a si mesmo e aos outros entes.

No interior do conjunto de determinações de cada época, seria possível a elaboração de uma gama de possibilidades de diferenciações ontológicas. No universo conceitual de *Ser e Tempo*, Heidegger tenta demonstrar as estruturas do ser-aí que permitem essas diferenciações, como a diferenciação entre os modos de ser do ser-aí e do ente simplesmente dado, a diferença entre os modos de ser da propriedade (*Eigentlichkeit*) e da impropriedade (*Uneigentlichkeit*), entre outros. Analisaremos mais adiante algumas dessas possibilidades.

2.3 DIFERENÇA, ALTERIDADE E EXTRAMUNDANIDADE

Por toda a analítica de *Ser e Tempo* surgem modos de ser, os quais diferem em seu sentido em decorrência do modo como o ser-aí compreende a si mesmo, seu mundo e os outros entes. Vamos investigar como se articulam essas possibilidades. Temos em vista com essa análise identificar os critérios que diferenciam os entes, para distinguir entre as diferenças internas da ontologia heideggeriana e as diferenças de um modo extramundano.

2.3.1 Diferença entre intramundano e ser-aí

A diferença ontológica entre esses dois entes pode ser interpretada apoiando-se no modo de ser de cada um desses dois tipos de entes, respectivamente, categoria e existencialidade, ou na tópica ser-aí/ente simplesmente dado. Analisando as características que revelam o sentido de ser de cada um desses entes, podemos encontrar a raiz da diferenciação ontológica entre eles. Como vemos no trecho que se segue:

Denominamos os caracteres ontológicos do ser-aí de *existenciais* porque eles se determinam a partir da existencialidade. Estes devem ser nitidamente diferenciados das determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser do ser-aí, os quais chamamos de categorias (HEIDEGGER, 2008b, § 9, p. 88).

Nesse trecho fica claro o critério de diferenciação ontológica entre o ser-aí e o ente que ele não é: a existencialidade. A existência é o modo de ser do ser-aí, isso significa que ele é o único ente que pode colocar em jogo sua própria existência, ou seja, articular e dar sentido a si mesmo e a outros a partir de suas possibilidades, através da interpretação e da compreensão. O categorial é aquele que não pode colocar em jogo seu próprio ser, por isso não possui sentido por si mesmo e só o possui quando na relação com o ser-aí.

A existencialidade adotada como esse critério de diferenciação entre o ser-aí e o intramundano significa tomar como elemento de diferenciação ontológica a possibilidade de ser-no-mundo a partir de si mesmo. Os intramundanos não têm um mundo, mas são no mundo do ser-aí.

Nesse sentido, se considerarmos a alteridade como a existência de um outro enquanto um ente que apresenta um discurso diferente, podemos afirmar que não há alteridade entre o ser-aí e o intramundano, ainda que exista uma diferenciação ontológica abissal entre eles, pois o último não traz consigo a possibilidade de elaborar o sentido.

2.3.2 O ser-aí: próprio e impróprio

O ente que pode articular seu sentido pode compreender-se de modo próprio ou impróprio, a diferença está no referencial para a compreensão. Se o ser-aí se compreende a partir de si mesmo, está em seu modo próprio, porém, se se compreende a partir de um ente intramundano, está em modo impróprio, pois se compreende como um ente simplesmente dado. Isso não significa que o ser-aí se torne um ente simplesmente dado, mas que ele apenas se interpreta assim.

Aqui percebemos que a diferenciação ontológica do ser-aí com relação a ele mesmo se dá em um nível menos contundente que na diferença entre o existencial e o categorial, pois por mais que o ser-aí esteja na impropriedade ele não deixa de ser orientado pela propriedade, ou seja, ser chamado a colocar-se em jogo e apropriar-se de sua própria existência. O ser-aí, tanto na impropriedade quanto na

propriedade, é capaz de elaborar seu sentido, bem como o de qualquer outro ente. A diferença consiste no referencial para a compreensão dessa elaboração e de seu sentido. Na impropriedade o ser-aí é guiado pela impessoalidade, como lemos no trecho a seguir.

O ser-aí cotidiano retira a interpretação pré-ontológica de seu ser do modo de ser mais imediato do impessoal. A interpretação ontológica segue inicialmente esta tendência e entende o ser-aí a partir do mundo, onde a encontra como ente intramundano. E não somente isto; a ontologia “mais imediata” do ser-aí recebe previamente do “mundo” o sentido do ser em virtude do qual estes “sujeitos” se compreendem. Entretanto, uma vez que neste concentrar-se no mundo salta-se por cima do próprio fenômeno do mundo, em seu lugar aparece o que é simplesmente dado dentro do mundo: as coisas. O ser dos entes em seu *co-ser-aí* é então compreendido como ser simplesmente dado (HEIDEGGER, 2008b, § 27, p. 187).

Essa citação mostra que Heidegger pensa que na maior parte do tempo nos entendemos, bem como aos outros entes, como coisas dadas, com um sentido predeterminado naturalmente. Isso significa que não compreendemos nosso caráter de abertura por saltarmos e passarmos pelo fenômeno do mundo direto para a impropriedade. Essa passagem é o que ele chama de decadência (*Verfallen*).

Este termo não exprime qualquer avaliação negativa. Pretende apenas indicar que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o ser-aí *está junto* e no “mundo” das ocupações. Este empenhar-se e estar junto a... possui, frequentemente, o caráter de perder-se no caráter público do impessoal. Por si mesmo, em seu próprio poder-ser si mesmo mais autêntico, o ser-aí já sempre caiu de si mesmo e decaiu no “mundo”. Decair no “mundo” indica o empenho na convivência, na medida em que esta é conduzida pela falação, curiosidade e ambiguidade. O que anteriormente denominamos de impropriedade do ser-aí recebe agora, com a interpretação da decadência, uma determinação mais precisa (HEIDEGGER, 2008b, § 38, p. 240).

Vemos que a decadência consiste em um decair de si mesmo em direção ao mundo. Isso significa que o ser-aí deixa de elaborar uma interpretação de si mesmo ignorando sua condição de abertura para adotar uma interpretação impessoal do mundo e de si mesmo.

Na propriedade, por sua vez, o ser-aí não se compreende a partir do ente que ele mesmo não é. Há um modo de abertura privilegiado que permite que o ente que nós mesmos somos se compreenda como ele realmente é: uma possibilidade, uma abertura para o sentido. Essa abertura privilegiada é chamada de angústia (*Angst*).

Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada uma vez que ela singulariza. Essa singularização retira o ser-aí de sua decadência, revelando-lhe a propriedade e a impropriedade como possibilidades de seu ser. Na angústia, essas possibilidades fundamentais do ser-aí, que é sempre meu, mostram-se como elas são em si mesmas, sem se deixar desfigurar pelo ente intramundano a que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o ser-aí se atém (HEIDEGGER, 2008b, § 40, p. 257).

Podemos presumir que existe uma diferença e uma alteridade entre o ser-aí no modo da impropriedade e no modo da propriedade, pois a construção de “mundo” em cada um desses modos de ser teria como referência uma condição ontológica diferente. Analisando a angústia, parece-nos que o ser-aí se isola do “mundo” e se mantém numa pura negatividade para com ele. Isso quer dizer que o “mundo” não influencia no modo como o ser-aí interpreta o sentido.

Na angústia perde-se o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral. O “mundo” não é mais capaz de oferecer alguma coisa, nem sequer o co-ser-aí dos outros. A angústia retira, pois, do ser-aí a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesmo a partir do “mundo” e da interpretação pública (HEIDEGGER, 2008b, § 40, p. 254).

Esse isolamento não significa que o ser-aí abandona o “mundo” nem que este deixa de existir, mas que ele não orienta o ser-aí em sua compreensão. A angústia, então, permitiria que o ser se isolasse de sua decadência para interpretar o mundo a partir de si mesmo.

A angústia singulariza e abre o ser-aí como “*solus ipse*”. Esse “solipsismo” existencial, porém, não dá lugar a uma coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo. Ao contrário, confere ao ser-aí justamente um sentido extremo em que ele é trazido como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesmo (HEIDEGGER, 2008b, § 40, p. 255).

Ser um mundo para si mesmo significa que nada além do ser-aí faz do mundo o que o mundo é. Assim, o mundo se torna o próprio ser-aí. A diferença entre os dois modos de ser, impróprio e próprio, está no autorreconhecimento do ser-aí como abertura, e não numa construção de sentido ou discurso –diferente entre os dois modos de ser, pois ambos os modos são determinados pelo ser-aí.

O ser do que é propriamente si-mesmo não repousa num estado excepcional do sujeito que se separou do impessoal. Ele é uma modificação

existenciária do impessoal como existencial constitutivo (HEIDEGGER, 2008b, § 27, p. 188).

Ainda que a propriedade possa permitir uma interpretação do mundo aparentemente mais autêntica, ela não é mais que uma modificação da impropriedade. Mesmo que exista uma diferença de discurso entre esses modos de ser, não há uma diferença de mesmo tipo que a diferença construída na relação desses modos de ser com a extramundandade, pois esta não seria calcada em um modo de ser, isto é, em um mundo. Não parece, portanto, existir uma diferenciação de fundo entre a propriedade e a impropriedade, pois a orientação para qualquer interpretação já estará previamente construída no impessoal e na estrutura de ser no mundo.

2.3.3 A diferença ou alteridade entre o ser-aí e outro ser-aí

Dentre a multiplicidade de diferenciações em *Ser e Tempo*, uma das mais importantes para nossa questão é a diferenciação entre o ser-aí e outro ser-aí, pois é de se presumir, ainda que de modo superficial e intuitivo, que a diferença e a alteridade se apresentem de modo mais contundente na relação entre seres-aí. Isso acontece porque interpretamos que o ser-aí, enquanto articulador de sentido e detentor de uma possibilidade de autenticidade, poderia articular o mundo de modo totalmente diferente de outro ser-aí.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger discorre sobre a relação do ser-aí com os outros, esta é chamada de co-ser-aí, como lemos a seguir:

O modo de ser do ser-aí dos outros que vêm ao encontro dentro do mundo diferencia-se da manualidade e do ser simplesmente dado. O mundo do ser-aí libera, portanto, entes que não apenas se distinguem dos instrumentos e das coisas, mas que, de acordo com seu modo de ser *do* ser-aí são e estão “no” mundo em que vêm ao encontro segundo o modo de ser-no-mundo. Não são algo simplesmente dado e nem algo à mão. São *como* o próprio ser-aí liberador - *são também co-seres-aí*. (HEIDEGGER, 2008b, § 26, p. 173).

A relação do ser-aí com outro ser-aí é diferente da relação com os entes que não são o ser-aí, pois na relação do ser-aí com o outro ser-aí não há uma dependência no que diz respeito ao sentido. Isso significa que um ser-aí não depende de outro para que tenha sentido, embora a relação entre eles e a relação

consigo mesmo possam determinar o sentido de cada um deles. Essa relação é chamada por Heidegger de preocupação (*Fürsorge*), esta mostra-se em dois aspectos básicos, o primeiro pode ignorar a existencialidade do outro, tomando-o como um ente simplesmente dado. O segundo modo de preocupação entende o outro ser-aí e a si mesmo não como um ente simplesmente dado, mas sim em sua existencialidade, mesmo que de modo precário. Essa preocupação pode ser observada em duas possibilidades. Na primeira um ser-aí pode tomar o lugar de outro, tolhendo sua autonomia.

Ela pode, por assim dizer, retirar o “cuidado” do outro e tomar-lhe o lugar nas ocupações, *saltando para o seu lugar*. Essa preocupação assume a ocupação que outro deve realizar. Este é deslocado de sua posição, retraindo-se, para posteriormente assumir a ocupação como algo disponível e já pronto, ou então dispensar-se totalmente dela. Nessa preocupação, o outro pode tornar-se dependente e dominado mesmo que esse domínio seja silencioso e permaneça encoberto para o dominado (HEIDEGGER, 2008b, § 26, p. 178).

Essa dominação consiste em impedir que outro se ocupe no mundo e, porque não dizer, até se preocupe. Esse impedimento gera uma alienação do mundo e até de si mesmo, pois impede que o ser-aí se relacione com o sentido dos entes e de si mesmo, não podendo interpretar o mundo, tornando-se dependente de outro ser-aí.

De modo contrário a essa modalidade de preocupação, existe um modo de relação entre seres-aí que promove uma libertação.

Em contrapartida, subsiste ainda a possibilidade de uma preocupação que não tanto substitui o outro, mas que salta antecipando-se a ele em sua possibilidade existencial de ser, não para lhe retirar o “cuidado” e sim para devolvê-lo como tal. Essa preocupação que, em sua essência, diz respeito à cura propriamente dita, ou seja, a existência do outro e não a uma coisa de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, *em* sua cura, transparente a si mesmo e *livre para* ela (HEIDEGGER, 2008b, § 26, p. 178-179).

Nesse trecho, lemos uma passagem que guarda uma das poucas menções de Heidegger, em *Ser e Tempo*, a valores ou conceitos que permitem pensar uma ética heideggeriana. E ela parece justamente apontar para o sentido na medida que parece consistir em que um ser-aí possa agir de modo a propiciar que o outro possa se libertar do impessoal, tomando consciência de seu caráter de cura em sua estrutura de anteceder a si mesmo, isto é, sua posição de guardião do sentido.

Outra diferença que pode ser reconhecida entre os seres-aí é o modo como o mundo lhes aparece. Embora haja essa diferença e outras entre os seres-aí, não significa que haja uma diferença de modo de ser entre esses entes, como Heidegger mesmo diz: “A relação ontológica com os outros torna-se, pois, projeção do próprio ser para si mesmo ‘num outro’. O outro é um duplo de si mesmo” (HEIDEGGER, 2008b, § 26, p. 181).

Essa afirmação mostra a dificuldade de se encontrar grandes diferenças entre um ser-aí e outro ser-aí, isto é, diferenças num âmbito estrutural do modo de ser desse ente que nós mesmos somos. Ainda que o filósofo escreva na sequência do texto que essa tese precisa ser confirmada, ele oferece todos os indícios de que é ela que deve ser adotada.

2.4 ALTERIDADE?

Todos esses tipos de diferença estão, de modo mais ou menos contundente, orientados pelo critério do sentido do ser-aí, mas queremos levantar a possibilidade de uma alteridade ou diferença extramundana que ultrapassaria a esfera do sentido.

Notamos que, apesar das diferenciações ontológicas operadas por Heidegger, todas essas diferenciações possuem um modo de ser e uma direção unívocos, que têm o ser-aí como referência. Isso nos parece contrastar com uma noção de alteridade, como se no pensamento desse filósofo não houvesse uma diferenciação ontológica profunda o suficiente para comportar modos de ser realmente diferentes entre si.

Consideramos uma alteridade real uma relação entre modos de ser em que ao menos um apareça a partir da extramundandade enquanto uma dimensão que se diferencia dos modos de ser, isto é, ela não é calcada no ser-aí ou no modo como este articula o sentido. Uma relação de alteridade é quando os relacionantes não partem do mesmo princípio, de maneira que ambos possam ter sua independência com relação ao outro e que não precisem ser reduzidos a um mesmo ponto para dialogar. É preciso guardar a possibilidade que esses modos de ser possam se complementar, destruir-se, nunca se encontrar, coincidir ou simplesmente se diferenciar, e que essas relações possam elas mesmas se modificar. Denominar a extramundandade de “modo de ser” pode ser problemático, pois justamente a

extramundandade não precisa ser orientada por um modo de ser. Ela poderia ser, por exemplo, um modo contra o ser e este não parece ser possível no pensamento de Heidegger.

Quando analisamos o ser dos entes intramundanos, percebemos que o ser-aí “por meio do em virtude de” direciona o sentido dos entes e do mundo sempre para uma possibilidade de si mesmo. Já na impropriedade, ou impessoalidade, sempre já de alguma forma tudo está dito.

E até na angústia em que se dá a propriedade do ser-aí, momento esse em que os sentidos se suspendem para o ser-aí, ele continua sendo o centro de referência. Até na relação em que poderíamos supor que haveria uma maior possibilidade de alteridade, no ser com o outro, percebemos muitas dificuldades de encontrar diferenças suficientemente radicais para permitir reais diferenciações estruturais entre os seres-aí.

Mas será que com isso as possibilidades estão esgotadas? Não soa um tanto estranho um único tipo de ente ser responsável por todos os sentidos e discursos possíveis? Será que é possível que Heidegger não tenha falado sobre algum elemento ou condição que estivesse separado da noção de sentido e de mundo, um elemento ou condição que atuasse com uma alteridade com relação ao ser-aí? Indo ainda mais longe: será que existiriam outras possibilidades de sentido que não estejam calcadas no ser-aí e no ser?

Uma possibilidade que nos parece de saída ponderável, é de que a disposição, enquanto guia na abertura de mundo, possa indicar a extramundandade ou talvez ser ela mesma um elemento de alteridade.

2.5 DISPOSIÇÃO E ALTERIDADE

Pensando o ser-aí, o ser do ente que nós mesmos somos, Heidegger apresenta o conceito de disposição fundamental. Esse conceito, o que cotidianamente entendemos por humor, desempenha um papel estratégico na estrutura do ser-aí, como podemos ver na passagem que segue, quando o filósofo define a relação da disposição com o ser-aí: “Ela é positivamente um modo fundamental, o jeito fundamental como o ser-aí enquanto ser-aí é.” (HEIDEGGER, 2006a, § 17, p. 81).

Essa caracterização da disposição ou humor como fundamental coloca em cheque a definição tradicional do homem como animal racional. Pois, ao que parece, não seria mais a razão capaz de determinar as ações humanas, mas sim a disposição que conduziria o homem em sua relação com o mundo. Um exemplo disso pode ser encontrado na seguinte passagem que caracteriza a disposição:

Contudo, esse ser para alguém de um modo ou de outro não é nunca primordialmente a consequência e a manifestação paralela de nosso pensar, agir e não agir. Ao contrário, ele é - grosso modo - o seu pressuposto, o 'meio', no qual primariamente o pensar acontece (HEIDEGGER, 2006a, § 17, p. 81).

Até no ato do pensamento, ação de caráter eminentemente consagrado como racional, a disposição é a abertura por meio da qual ele acontece. Isso significa que a disposição, de algum modo, conduz o ser-aí, enquanto ele é, a todo momento e nos mais variados modos de ser. A racionalidade ou o pensamento ou a vontade não teriam autonomia na relação com a disposição nem força para subjugar-la, pois seriam de algum modo guiadas por ela, como um músico segue uma tonalidade:

uma tonalidade afetiva [que] é um jeito, não apenas uma forma ou um padrão modal, mas um jeito no sentido de uma melodia, que não paira sobre a assim chamada presença subsistente própria do homem, mas que fornece para este ser o tom, ou seja, que afina e determina o modo e o como de seu ser (HEIDEGGER, 2006a, § 17, p. 81).

Partindo do conceito de disposição, podemos nesta investigação pensar como a tonalidade ou disposição do medo (*Furcht*) funciona no pensamento de Heidegger, com vistas a uma compreensão do ser do ente que nós mesmos somos, e sua relação com a extramundandade e a alteridade. Como ponto de partida para a investigação, partimos da seguinte questão: de que se tem medo (*Wovor*)? Já no início do parágrafo de *Ser e Tempo* intitulado "O medo como um modo de disposição", Heidegger anuncia de que o ser-aí tem medo: "O de que se teme, o 'amedrontador', é sempre um ente que vem ao encontro dentro do mundo e que possui o modo de ser do que está à mão, ou do ser simplesmente dado ou ainda do co-ser-aí." (HEIDEGGER, 2008b, § 30, p. 199)

De saída, parece que o ser-aí teme algo que não ele mesmo, pois aqui Heidegger não elenca entre os entes ou fenômenos os quais se teme o próprio ser-aí. Porém, com um olhar mais atento, talvez não seja bem assim. O mundo, nas palavras de Heidegger, "é um caráter do ser-aí". Assim, tudo o que existe no mundo

é uma extensão do ser-aí: o que está à mão, o manual, o ser simplesmente dado e até o co-ser-aí, só aparecem no ser-no-mundo, característica exclusiva do ser-aí. Assim, a questão é o que realmente o ser-aí teme. Nesse sentido, Heidegger escreve:

Não se trata de relatar onticamente o ente que, na maior parte das vezes e das mais diversas formas, pode tornar-se 'amedrontador'. Trata-se de determinar fenomenalmente o que é amedrontador em seu ser amedrontador. (HEIDEGGER, 2008b, § 30, p. 200)

Se levarmos em conta o descrito na passagem supracitada, o que interessa a Heidegger não é exatamente o que o ser-aí teme, mas o que nesse ente é amedrontador. Podemos nos perguntar o que significa ser temível ou o que caracteriza o amedrontador. Heidegger responderia que o temível nessas coisas é aquilo que é de algum modo prejudicial para o ser-aí: "Aquilo de que se tem medo possui o caráter de ameaça: o que vem ao encontro possui o modo conjuntural de ser prejudicial. " (HEIDEGGER, 2008b, § 30, p. 200)

Partindo dessa passagem, podemos colocar a questão em outros termos. Qual o prejuízo que o mundo, a conjuntura ou o ser-aí podem causar ao próprio ser-aí? Se procurarmos qual o modo de ser do *ser-aí* em que ele é mais próprio, o que o ameaça ou o prejudica deverá ser algo que de algum modo atormente esse modo de ser. O perguntar por sua própria existência e o orientar-se em busca de uma propriedade são alguns dos modos de ser mais louvados em *Ser e Tempo*. Dessa forma, o que ameaça o ser-aí deve de algum modo causar um prejuízo a esses modos de ser.

Esses se realizam de modo mais eminente na disposição da angústia, que singulariza o *ser-aí* de modo mais radical a ponto de colocá-lo como centro de referência para todo e qualquer sentido. Podemos então pensar que a ameaça coloca em risco a possibilidade de o ser-aí tornar-se o centro do sentido? Ocupar a posição de centro com relação ao sentido significa que o ser-aí se torna tão importante para Heidegger a ponto de o mundo e os outros entes que não são o ser-aí estarem subordinados a ele, de tal modo que sem o ser-aí esses outros entes estariam privados da possibilidade de deter sentido. Podemos perceber essa centralidade, por exemplo, na descrição de Heidegger sobre o angustiar-se:

A angústia singulariza e abre o ser-aí como "solus ipse". Esse "solipsismo" existencial, porém, não dá lugar a uma coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo. Ao contrário, confere

ao ser-aí justamente um sentido extremo em que ele é trazido como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesmo. (HEIDEGGER, 2008b, § 40, p. 255)

O solipsismo da angústia é desejável por Heidegger, pois permite que o ser-aí se singularize, assim se libertando de uma compreensão imprópria de mundo. Ora, a decadência, enquanto o movimento do ser-aí em direção ao impessoal, não é o fenômeno que impede uma autoapropriação do ser-aí e a centralidade com relação ao sentido? E isso de algum modo não prejudica o ser-aí? Não seria justo pensar que o ser-aí de algum modo deva temer e, portanto, fugir da decadência?

A fuga (*Flucht*) está ligada de modo intrínseco à questão. O ser-aí foge do amedrontador no que lhe caracteriza. Como escreve Heidegger: “Caráter de fuga tem apenas o retirar-se, baseado no medo daquilo que desencadeia o medo, isto é, do ameaçador” (HEIDEGGER, 2008b, § 40, p. 252).

Será que podemos considerar a decadência ameaçadora a tal ponto que ocasionaria a fuga do ser-aí? Embora Heidegger diga explicitamente que não pretende emitir juízo de valor sobre a decadência - que ela não é um fenômeno negativo e não indica uma essência noturna e soturna do ser-aí - isso se torna duvidoso quando simultaneamente ele assume que o ser-aí em sua decadência se encontra sob os signos de “tentação, tranquilidade, alienação e aprisionamento” (HEIDEGGER, 2008b, § 38, p. 245). Lembrando que tranquilidade é o oposto da estranheza – (*Unheimlichkeit*) – e esta é a condição em que ele se encontra em seu modo mais próprio. A questão é que a decadência, embora desvie o ser-aí da propriedade, não lhe suscita a fuga, e ela mesma é uma fuga. De que ela foge?

Doravante, torna-se fenomenalmente visível do que foge a decadência como fuga. Não foge de um ente intramundano mas justamente para esse ente, a fim de que a ocupação perdida no impessoal possa deter-se na familiaridade tranquila. A fuga decadente para o sentir-se em casa do que é público foge de não se sentir em casa, isto é, da estranheza inerente ao ser-aí enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser. (HEIDEGGER, 2008b, § 40, p. 255 e 256)

Estranhamento e estar lançado a si mesmo são os fenômenos dos quais o ser-aí foge na decadência. Ambos aparecem na disposição da angústia. O que significa o ser-aí fugir desses fenômenos e como eles podem causar uma angústia ou ameaçar o ser-aí, a tal ponto que ele tenha medo e deseje fugir? O estranhamento, por oposição ao estar tranquilo, é o não se sentir em casa, uma não

familiaridade com o mundo, uma impressão de que o mundo não faz sentido. Essa é a impressão incômoda da qual o ser-aí se esquivava, por ameaçar sua tranquilidade. Por sua vez, estar lançado a si mesmo parece exigir do ser-aí um reconhecimento de sua própria existência, por justamente o mundo não possuir sentido em si mesmo. Assim, o ser-aí precisa assumir uma responsabilidade pelo sentido do mundo e de si mesmo. O incômodo ou a ameaça consiste justamente nisso.

Parece que o resultado de um autoenfrentamento do ser-aí resulta numa angústia, que traz consigo uma compreensão de uma falta de sentido do mundo, e logo uma alçada do próprio ser-aí ao centro do sentido. Ou, por outro lado, seria um angustiar-se que leva à compreensão do mundo como desprovido de sentido, e então a condição do ser-aí como centro do sentido.

Essa segunda hipótese nos parece a mais pertinente, pois a princípio não seria uma constatação do ser-aí que levaria à angústia, mas a angústia, como disposição fundamental e, portanto, o modo de abertura primordial que determina o ser-aí, que indicaria a falta de sentido.

Do mesmo modo o medo não é motivado por alguma coisa, mas se abre existencialmente colocando-se como um filtro aos olhos do ser-aí. Essas disposições aparecem profundamente imbricadas na filosofia de Heidegger, como fica claro na passagem que segue:

Não há dúvida de que o nexos ontológico entre angústia e medo é ainda obscuro. Mas é claro que, entre ambos, existe um parentesco fenomenal. O indício de parentesco reside em ambos os fenômenos permanecerem, na maior parte das vezes, inseparáveis um do outro, e isso a tal ponto que se chama de angústia o que é medo, e se fala de medo quando o fenômeno possui o caráter de angústia. (HEIDEGGER, 2008b, § 40, p. 251)

Isso nos leva à seguinte questão: qual a diferença entre medo e angústia? Heidegger formula o ponto da seguinte maneira:

Como se distingue fenomenalmente o com quê a angústia se angustia daquilo que o medo teme? O com quê da angústia não é, de modo algum, um ente intramundano. Por isso, com ele não se pode estabelecer nenhuma conjuntura essencial. A ameaça não possui o caráter de algo prejudicial que diria respeito ao ameaçado na perspectiva determinada de um específico poder-ser fático. O com quê da angústia é inteiramente indeterminado. (HEIDEGGER, 2008b, § 40, p. 252)

Ao que parece a diferença consiste em o medo possuir entes determinados, a saber, os intramundanos, enquanto a angústia se angustia com o ser-no-mundo e a existência em si mesma. Essa diferença não é apenas de objetos, mas de estatutos

ontológicos, pois o intramundano em seu modo de ser é dependente de um mundo onde ele possa aparecer. O indeterminado da angústia não depende de outrem para aparecer e é condição para o intramundano. Enquanto fuga, os dois fenômenos fazem parte do ser-aí, a diferença consiste em a angústia ser o medo do nada, do ser em um mundo, da existência; em suma, de si mesmo. E o medo, a fuga do intramundano.

Nesse sentido, o medo se torna, para Heidegger, um humor derivado da angústia, pois o medo não seria possível sem que antes a angústia, como uma disposição fundamental e privilegiada, já houvesse aberto o mundo. Abrir o mundo aqui significa que a angústia, ao colocar o ser-aí como centro do sentido, abre-lhe o mundo como possível apenas a partir do próprio ser-aí. O medo como fuga de um intramundano é apenas a angústia em sua forma imprópria, em seu modo próprio ela é fuga do si mesmo. Como escreve Heidegger: “Medo é angústia imprópria, entregue à decadência do ‘mundo’ e, como tal, angústia nela mesma velada” (HEIDEGGER, 2008b, § 40, p. 256).

A partir desses esclarecimentos, podemos entender que o mundo e o medo do ser-aí têm sua origem nele mesmo, pois a própria angústia enquanto disposição fundamental do ser-aí nos abre o mundo e com ele a possibilidade do medo. Um mundo de algum modo sempre já é familiar, interpretado ou conhecido. Se a questão que nos interessa neste trabalho é entender como as disposições funcionam no pensamento de Heidegger, com vistas a uma compreensão do ser do ente que nós mesmos somos, e sua relação com a extramundandade e a alteridade, então, a partir deste momento, essa questão precisa de nova formulação, pois o medo não parece mais se referir a um elemento que não seja o próprio ser-aí. Precisamos recolocar a questão, de modo a explicitar melhor o objetivo que pretendemos alcançar, transformando essa questão em duas outras. Quais sejam: que entes não são o ser-aí? Que disposição guia o ser-aí na relação com esses entes? Encontramos uma indicação para responder à primeira questão num trecho já citado de *Ser e Tempo*, em que Heidegger escreve:

Somente o que é sem sentido pode ser contrassenso. O que é simplesmente dado enquanto vem ao encontro na presença pode, por assim dizer, atropelar o seu ser como, por exemplo, os fenômenos da natureza que irrompem e destroem (HEIDEGGER, 2008b, § 32, p. 213).

Esse contra sentido, extramundano, não é apenas o intramundano, que não

possui sentido na ausência do ser-aí, mas um ente que pode oferecer uma oposição ativa ao ser-aí a ponto de atropelar seu ser. Seria plausível pensar que o ser-aí se sentisse ameaçado e até sentisse medo de tal ente, mas na ontologia de Heidegger, como já vimos, o medo só diz respeito ao intramundano, e não ao que chamamos aqui de extramundano, elemento que não é explicitamente tematizado no pensamento de Heidegger. Entendendo o extramundano como alteridade, outra referência de que seja sentido, uma possibilidade de compreensão de mundo diferente, um outro modo de articular sentido até o contrassenso, talvez esse atropelar do sentido seja um indício de como podemos interpretar qual a disposição que conduz a relação com esse ente.

Ao elencar possíveis variações do medo, Heidegger descreve uma disposição que se refere ao completamente não familiar. Se interpretarmos esse completamente não familiar como sendo o extramundano, talvez possamos encontrar uma ou mais disposições que possam mediar essa relação. Ele escreve:

Se ao contrário, o que ameaça possuir o caráter de algo totalmente não familiar, o medo transforma-se em horror. E somente quando o que ameaça vem ao encontro com o caráter de horror, possuindo ao mesmo tempo o caráter de pavor, a saber, o súbito, o medo torna-se, então, terror (HEIDEGGER, 2008b, § 30, p. 202).

Será que o horror ou o terror são as únicas disposições possíveis na relação do ente que nós mesmos somos com a alteridade? Muitas questões ainda não estão resolvidas e caberia continuar a investigação. Por que a disposição privilegiada é a angústia e não o medo? Por que o medo é derivado da angústia e não o contrário? Por que a relação consigo mesmo do ser-aí é privilegiada com relação ao outro? Por que a relação consigo mesmo é tão louvada em *Ser e Tempo*? Por que o mundo tem de ser um caráter do ser-aí? Que princípios da ontologia fundamental obrigam as coisas a serem desse modo? Por que o ser-aí não teme a decadência, a tentação, a tranquilidade, a alienação e aprisionamento?

Evidentemente não poderemos responder todas essas questões, contudo fica claro como essas são importantes e tocam no coração do projeto heideggeriano que entende o ser-aí sendo sempre em vista de si mesmo. O ponto é que nem o medo, nem a angústia parecem ameaçar no que para o próprio Heidegger parece

ser crucial, a saber, que “o ameaçado não é esta ou aquela ocupação, mas o estar-sendo-no-mundo enquanto tal”. (HEIDEGGER, 2006b, §30, p. 363)⁷.

A ameaça do medo ou da angústia não alcançam verdadeiramente a existência do ser-aí nem o ser no mundo ele mesmo, pois nem no momento da angústia mais radical há um rompimento do ser-aí com o sentido. Este que é o ícone do ser no mundo.

É na angústia que a liberdade de ser para o poder-ser mais próprio e, com isso, para a possibilidade de propriedade e impropriedade mostra-se numa concreção originária e elementar. Do ponto de vista ontológico, porém, ser para o poder-ser mais próprio significa: em seu ser, a presença já sempre antecedeu a si mesma (HEIDEGGER, 2008b, § 40, 258).

Na angústia se apresenta o momento em que o ser-aí se relaciona de modo mais intenso com o nada, que é em *Ser e Tempo* a forma mais próxima de um não sentido, em verdade quando isso acontece o ser-aí é remetido a si mesmo, e a um sentido de si mesmo. É o que Heidegger chama de anteceder-se. A quebra com o sentido não acontece basicamente porque não há elemento na dinâmica do medo ou da angústia que seja exterior ao mundo ou ao próprio ser-aí, e de algum modo o próprio Heidegger o reconhece.

O ante-que e o por-que são ambos o *Dasein* mesmo, melhor dito: o feito (*Faktum*) de que eu sou; e sou no sentido do nó estar-sendo-no-mundo. Esse nó de ser feito não é o de estar aí como uma coisa, mas que é o modo de ser constitutivo do encontrar-se (HEIDEGGER, 2006b, §30, p.364).

Se os elementos que são contrários ao ser-aí na dinâmica do medo são em última instância o próprio ser-aí, eles não podem romper com o sentido do próprio ser-aí, pois isso implicaria uma divisão do ser-aí.

Por sua vez, a hipótese do horror e do terror como disposições que se remeteriam ao extramundano consiste em interpretar o radicalmente não familiar como o extramundano. Isso causaria um curto circuito na dinâmica das disposições, pois o horror ou o terror não poderiam ser derivados do medo ou da angústia, existiria um salto entre eles.

A analítica afirma que a disposição enquanto abertura primordial está ligada a uma compreensão específica. Isso significa que para cada abertura disposta se compreende o mundo a partir de uma interpretação específica. Como vimos, a

⁷ Todas as referências a este texto são traduções nossas.

angústia abre o mundo como ser no mundo para si mesmo, isto é, colocando o ser-aí como o centro para a composição do mundo. O medo, por sua vez mostra o mundo como amedrontador.

O primeiro de tudo não é um saber, em certo sentido, acerca do ameaçador em seu verdadeiro e pleno ser, mas ao contrário: eu vejo e somente posso ver a ameaça em sua autenticidade e chegar a ter o ameaçador enquanto tal no ter medo a partir do acesso primário e ele que se dá no ter medo (HEIDEGGER, 2006b, §30, p.358).

Se o medo abre primeiramente o ameaçador, independentemente do conhecimento do mundo, como pode o medo transformar-se em horror na ameaça de algo completamente desconhecido ou nunca interpretado? Isso parece indicar que a compreensão de mundo e a articulação de sentido de algum modo interferem na dinâmica das disposições enquanto tal. Que interpretação do mundo revelaria os outros entes como horríveis ou terríveis? Será que apenas o fato de outros entes nunca terem sido interpretados já os colocaria nessas condições?

Talvez as disposições apontem ainda para outra questão que ao que nos parece também se encontra na raiz do problema, a saber: qual a relação entre o ser-aí, ou o humano, e o não-humano? Este já aqui mencionado de modo implícito nas referências ao animal e à natureza. Isso porque disposições como o horror ou o terror, diferentemente da angústia, não abriam o ente a partir de um si mesmo, abrindo assim a possibilidade para a extramundandade.

3 EXTRAMUNDANIDADE

*O homem repousa, a despeito da sua ignorância,
sobre um fundo impiedoso, ávido, insaciável e
mortífero, agarrado a seus sonhos assim como ao
dorso de um tigre
(Nietzsche, Sobre verdade e mentira no
sentido extramoral).*

A meta deste capítulo é apontar de onde surge a interpretação que mostra a possibilidade do extramundano e examinar essa possibilidade e suas consequências para a filosofia de Heidegger.

A noção de extramundano é cunhada por Michel Haar, em seu livro *Heidegger e a Essência do Homem*. Essa noção trata de apontar para uma condição que não teria sido examinada na ontologia do ser-aí. Condição essa que não estaria de nenhum modo subsumida ao ente que nós mesmos somos e, ao contrário, seria detentora de uma extrema alteridade com relação ao ser-aí, alteridade essa de um grau infinitamente maior que o da relação com o intramundano. Esta noção é delineada como conceito por Marco Antonio Valentim, que também aprofunda a crítica de Haar ao pensamento de Heidegger. Pretendemos analisar se e como a extramundandade pode ser pensada a partir de alguns elementos de *Ser e Tempo*.

3.1 FACTICIDADE

Ao examinar o pensamento de Heidegger, com vistas à essência do homem, Haar inicia sua trajetória a partir de uma afirmação: “a facticidade, mesmo recusada, introduz uma falta incorrigível no coração do projeto de si” (HAAR, 1990, p. 20).

Essa afirmação é o primeiro passo para colocar a questão referente ao absoluto isolamento ontológico e existencial do ser-aí. Através de vários questionamentos acerca dos princípios outorgadores da propriedade (*Eigentlichkeit*) do ser-aí, como a angústia, o ser-para-morte (*Sein zum Tode*) e o anteceder-se a si mesmo, Haar mostra que algo permanece intocado em *Ser e Tempo*. Ao examinar a facticidade (*Faktizität*), elemento de certa forma negligenciado no pensamento de Heidegger, ele apresenta a possibilidade de uma condição extramundana. Ao discutir a relação do ser-aí com a temporalidade (*Zeitlichkeit*) e os existenciais, questiona-se

a respeito da origem do ente que nós mesmos somos e de seu lançamento no mundo.

Mas não se está a reconhecer, pelo menos, que o Dasein está de algum modo “fundado” numa facticidade impenetrável? Assim, voluntariamente cego quanto à sua proveniência, o lançamento é interpretado como abandono violento ao mundo. “O Dasein é separado com um golpe (mitgerissen) ao ser-lançado, dito de outro modo, enquanto lançado no mundo, perde-se no mundo, na hipoteca fática com a qual tem de se preocupar”. O lançamento, originalmente extramundano, torna-se o facto, puramente intramundano, por se voltar apenas à inautenticidade das ocupações e em geral à Gente (HAAR, 1990, p.75-76).

A questão pelo extramundano surge numa espécie de disputa entre a característica de projeto (*Entwurf*) do ser-aí, seu lançamento no mundo, e a facticidade, o estar preso em um indeterminado que pode se configurar como a face extramundana do ser-aí. Nessa passagem Haar apresenta a facticidade como o passado do ser-aí anterior ao lançamento, passado esse com o qual o ser-aí teria uma dívida, a qual Heidegger teria voluntariamente deixado de investigar, optando assim por se aprofundar nas questões intramundanas e do ser no mundo. A possibilidade não investigada por Heidegger de uma origem não mundana do ser-aí seria, segundo Haar, a falta incorrigível na filosofia heideggeriana. Logo, a questão da disputa entre facticidade e projeto permearia o pensamento do filósofo. Podemos ver essa questão de certo modo já colocada no início de *Ser e Tempo*, quando Heidegger apresenta uma propedêutica da questão da temporalidade e de sua relação com a analítica existencial.

Em seu ser fático, o ser-aí é sempre como e “o que” ele já foi. Explicitamente ou não, o ser-aí é sempre o seu passado e não apenas no sentido do passado que sempre arrasta “atrás” de si e, desse modo, possui, como propriedades simplesmente dadas, as experiências passadas que, às vezes, agem e influem sobre o ser-aí. Não. O ser-aí “é” o seu passado no modo de seu ser, o que significa, a grosso modo, que ele sempre “acontece” a partir de seu futuro. (HEIDEGGER, 2008b, § 5, p. 57)

Apesar da contraintuitividade dessa passagem, é justamente nela que podemos perceber a questão. O ser-aí é sempre o seu passado, mas sempre acontece em vista de seu futuro. Esse acontecer pode ser interpretado como o nascimento do ser-aí, como seu lançamento original que não cessa de acontecer. Enquanto a não interpretação de mundo, o passado ou facticidade que o ser-aí

arrasta atrás de si, são por sua vez o esquecimento do ser, a própria decadência e um desconhecimento do ser-aí de que ele mesmo é projeto. O “apenas” de Heidegger ao se referir à facticidade mostra que o passado possui ao menos duas possibilidades de interpretação. A primeira se apresenta como o passado não pensado, o “simplesmente dado” que de alguma forma também determina o ser-aí, o segundo é uma facticidade que parece só ser possível a partir do projeto, isto é, o passado um dia já foi futuro.

Essa distinção de duas possibilidades de facticidade pode ser observada pela adjetivação do passado como um “simplesmente dado que o ser-aí arrasta atrás de si”. Aqui podemos encontrar uma dupla interpretação do termo “simplesmente dado”. A primeira se refere a um simplesmente dado fruto do processo conduzido pelo ser-aí de descontextualização da experiência. Na segunda interpretação podemos atentar para uma espécie de indeterminação ontológica ao opor a facticidade que o ser-aí arrasta atrás de si a um modo em que o ser-aí é o seu passado no modo de seu ser. Parece chamar o passado de simplesmente dado por não haver na ontologia heideggeriana um termo possível para uma indeterminação ontológica radical que possa abarcar o passado de modo distinto do modo de ser do ser-aí. Assim, a facticidade parece ser uma espécie de lastro ontológico indeterminado e, ao mesmo tempo, um passado que já foi futuro. A questão é: qual dessas duas forças, projeto ou facticidade, orienta o ser-aí?

Dizemos que a facticidade e o projeto, respectivamente o passado e o futuro, competem pela orientação do ser-aí. No fundo é a mesma questão que coloca em jogo a orientação do ser-aí pela impropriedade ou pela propriedade.

Essa orientação diz respeito ao modo e à referência do ser-aí para sua formação de mundo, e até coloca em jogo o papel do ser-aí nessa formação, bem como a determinação do sentido de ser e, com isso, outras questões surgidas no âmbito de *Ser e Tempo*.

O simplesmente dado ou o intramundano, em sua radicalidade, aproximados à facticidade e associados à interpretação de Haar, pareceriam participar de algum modo da extramundaneidade como a face extramundana da ontologia heideggeriana, porém simplesmente dado ou intramundano são a radicalização do mundo. Ainda que do ponto de vista da impropriedade pareçam ser uma negatização ou desconstrução do mundo enquanto a relação do sentido com o ser-aí - que é sempre apenas em vista de si mesmo -, quando se pensa um objeto a partir de suas

propriedades “naturais”, de imediato não se percebe a relação desse modo de ver o objeto com o projeto do ser-aí. O processo de transformar o mundo em simplesmente dado é, na verdade, a radicalização do ser-aí como o detentor do sentido. Pois esses modos de ver os outros entes que não são o ser-aí só são possíveis por um movimento de exacerbação de sentido, porém exacerbação de sentido apenas em uma única direção. Isso significa que, embora do ponto de vista da impropriedade o ente destituído do mundo se aproxime do extramundano, ele deixa muitas outras de suas faces obliteradas. Em suma, o ser no mundo volta a direção do olhar do ser-aí para um único ponto. O que precisamos perceber é que, muito embora o ser-aí olhe para apenas um único ponto (o ser), existem outros pontos de vista que podem ser vistos e também que não são só vistos, mas que podem ver por outro ponto de vista e até pelo ponto de vista do outro, enquanto o ser-aí é aquele que vê apenas a si mesmo pelo seu próprio ponto de vista.

Dentre o rol de faces do extramundano, pode-se talvez incluir o corpo do ser-aí. A inclusão do corpo aqui não é meramente arbitrária. A primeira ocorrência do termo “facticidade” em *Ser e Tempo* surge justamente quando Heidegger tenta explicar a espacialidade do ser-aí e como apenas o ser-aí pode tocar outro ente, e que o ser-aí não se encontra dentro de um mundo, mas o mundo é justamente parte do ser-aí.

O conceito de facticidade abriga em si o ser-no-mundo de um ente “intramundano”, de maneira que este ente possa ser compreendido como algo que, em seu “destino”, está ligado ao dos entes que lhe vêm ao encontro dentro de seu próprio mundo. De início, trata-se apenas de ver a diferença ontológica entre o ser-em, como existencial, e a “interioridade” recíproca dos entes simplesmente dados, como categoria. Ao delimitarmos dessa maneira o ser-em, o ser-aí não se vê despojado de toda e qualquer espécie de “espacialidade”. Ao contrário, o ser-aí tem seu próprio “ser no espaço”, o qual, no entanto, só é possível com *base e fundamento no ser-no-mundo em geral*. Não se pode, por conseguinte, esclarecer ontologicamente o ser-em mediante uma caracterização ôntica, dizendo: o ser-em um mundo é uma propriedade espiritual e a “espacialidade” do homem é uma qualidade de sua corporeidade (*Leiblichkeit*), fundada sempre num ser corpóreo (*Körperlichkeit*). (HEIDEGGER, 2008b, § 12, p 101)

Nessa passagem encontramos uma espécie de *cogito* Heideggeriano, o fato que primeiramente identifica o ser-aí é o seu ser lançado no mundo. Mundo esse que não é espacial nem corpóreo, é o mundo do sentido. A divisão entre categorial e existencial não aponta para uma separação substancial entre corpo e alma, mas ao contrário transforma a espacialidade ou corporeidade derivada do ser no mundo.

Não se trata aqui, ao criticar Heidegger, de afirmar uma dualidade de corpo e alma, mas criticar a noção de que o corpo só pode ser ontologicamente posterior ao ser no mundo. Pois não seria justamente ele que possibilitaria esse mundo? O corpo do qual falamos pertence a uma facticidade, um passado anterior ao lançamento, um extramundano. A questão é: pode existir um ser-aí sem corpo? Os animais, por não serem formadores de mundo, também não teriam corpo? Na *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger chega a afirmar que: “O corpo humano é algo essencialmente diferente do organismo animal.” (HEIDEGGER, 2008a, p.337)

Nesse contexto de disputa e frente à posição adotada por Heidegger de priorizar o projeto, e ainda mais, de diminuir a importância da facticidade, a pergunta que colocamos é: será mesmo que de saída somos projeto? Só somos possíveis, inclusive corporalmente, por antes sermos projeto?

O corpo pode ser um dos elementos do passado extramundano anterior ao lançamento que Haar aproxima ao termo “facticidade” da ontologia heideggeriana, como uma instância anteriormente subsistente ao ser-aí.

3.2 O MUNDO E O EXTRAMUNDANO

Ao tomar o corpo como caminho, a investigação se depara com um horizonte diferente, em que os referenciais são outros: nascimento, morte, mundo, natureza, entre outros. O modo como cada um desses aspectos é tratado também nos mostra as escolhas de Heidegger.

A possibilidade de o homem autoapropriar-se, por exemplo, é um tema amplamente desenvolvido por Heidegger em *Ser e Tempo*, quando desenvolve os temas da angústia e do ser-para-a-morte. No entanto, o lançamento no mundo ou nascimento do ser-aí é pouco comentado pelo filósofo.

A morte é, no entanto, apenas o “fim” do ser-aí e, em sentido formal, apenas um dos fins que abrangem a totalidade do ser-aí. O outro “fim” é o “começo”, o “nascimento”. Só o ente “entre” nascimento e morte torna presente o todo que se procura. Dessa forma, ficou “unilateral” a orientação dada até aqui à analítica, apesar de tender para o ser-todo existente e de explicar, genuinamente, o ser-para-a-morte próprio e impróprio. O ser-aí só se fez tema existindo, por assim dizer, “para frente”, deixando, com isso, “para trás” de si todo o ter sido (HEIDEGGER, 2008b, § 72, p.464).

Heidegger admite, nesse trecho, não ter dado a devida atenção para o acontecimento que lança o homem no fenômeno do mundo, fenômeno este que é claramente um dos principais suportes conceituais de *Ser e Tempo*.

O fenômeno do mundo é o lugar onde aparecem as possibilidades do ser-aí como os modos de ser da impropriedade e da propriedade, da preocupação e da ocupação. É por meio do mundo que aparece também o sentido dos entes como instrumento (*Zeug*) ou como simplesmente dado. Mundo é o contexto significativo que permite a fala (*Rede*), a compreensão etc. Em suma, é um suporte conceitual fundamental de *Ser e Tempo*. Nas palavras de Benedito Nunes:

A relação com o mundo é um engajamento pré-reflexivo, que se cumpre independentemente do sujeito por um liame mais primitivo e fundamental do que o nexos entre sujeito e objeto admitido pela teoria do conhecimento. É mais uma região ontológica do que realidade dada (NUNES, 2004, p.14-15).

Benedito Nunes evidencia, nessa passagem, a anterioridade do mundo sobre as relações do ser-aí, por exemplo, no fenômeno do conhecimento. Essa anterioridade é um pano de fundo pré-reflexivo que, por assim dizer, organiza os fenômenos de modo que usualmente e analiticamente não os percebemos. No parágrafo de *Ser e Tempo*, intitulado “Exemplo do ser-em num modo derivado, o conhecimento do mundo”, Heidegger comenta os pressupostos do conhecimento, entendidos a partir da relação sujeito-objeto:

Partindo dessa suposição, não se vê o que já está implicitamente dito na tematização mais provisória do fenômeno do conhecimento, a saber, que conhecer é um modo de ser do ser-aí enquanto ser-no-mundo, isto é, que o conhecer tem seu fundamento ôntico nesta constituição de ser (HEIDEGGER, 2008b, § 13, p.107).

A partir desse breve exemplo de demonstração do fenômeno do mundo, podemos perceber como ele está colocado como pano de fundo de grande parte das considerações de *Ser e Tempo* e como ele é fundamental para a ontologia heideggeriana. Mas será que ele desempenha seu papel sem qualquer problema? A resposta a essa pergunta depende de como se interpreta o pensamento de Heidegger quanto aos limites do conceito de mundo e a possibilidade do extramundano. Sabemos que o mundo é um existencial do ser-aí, mas será que isso significa que o mundo se reduz ao ser-aí? Heidegger (2008b) afirma que “‘mundo’ não é determinação de um ente que o ser-aí em sua essência *não* é. ‘Mundo’ é um

caráter do próprio ser-aí” (§14, p. 112, grifos do autor). Essa afirmação não culminaria num solipsismo metafísico? Ou existe algo que escapa ao mundo e ao ser-aí?

No pensamento de Heidegger em *Ser e Tempo*, parece não haver qualquer coisa que não seja tomada pelo fenômeno do mundo. Podemos observar isso nesta passagem:

A natureza aqui, porém, não deve ser compreendida como algo simplesmente dado e nem tampouco como poder da natureza. A mata é reserva florestal, a montanha é pedreira, o rio é represa, o vento é vento “nas velas”. Com a descoberta do “mundo circundante”, a “natureza” assim descoberta vem ao encontro (HEIDEGGER, 2008b, § 15, p. 119).

Ao contrário de Descartes, que pensa uma diferença ontológica entre coisa extensa e coisa pensante, percebe-se nessa passagem que a natureza é vista como instrumento a serviço do homem e é vedada a possibilidade de interpretá-la como um ente originário, cujo ser não se determina exclusivamente em função do ser-aí e que, pelo contrário, talvez possa determinar decisivamente o ser deste último. Parece que, para Heidegger, não faz sentido pensar em algo para além do ser-aí, tudo é pensado a partir dele. Essa formulação em que o homem é tomado como medida para a interpretação aparece em outros trechos de *Ser e Tempo*, por exemplo, na questão sobre a possibilidade de um mundo ou realidade para além da consciência. A esse respeito Heidegger comenta:

O 'problema da realidade', no sentido da questão se um mundo exterior é simplesmente dado e se é passível de comprovação, apresenta-se como um problema impossível. Não porque tenha por consequência aporias intransponíveis, mas porque o próprio ente, que nesse problema é tematizado, recusa por assim dizer esse modo de colocar a questão (HEIDEGGER, 2008b, § 43, p.275).

Cabe aqui notar que a impossibilidade já está na própria colocação da questão. Parece que existe um ente que não se permite apreender e ser questionado por um modo de investigação que exige provas ou depende de uma lógica que possa colocar-se em aporia. Ao que parece, para Heidegger, a questão da realidade externa não faz sentido por não podermos dar um passo para fora de nós mesmos com o intento de resolvê-la. Pois como poderíamos questionar sem lógica ou sem provas? Continuaríamos sendo nós mesmos se procedêssemos desse modo?

Por outro lado, notemos a ambiguidade da passagem. Não podemos colocar a questão porque o ente que desejamos perscrutar resiste ao nosso modo de investigar. Apenas isso já não postularia sua existência? Atentemos para o fato de que Heidegger não se esforça para provar a inexistência de um ente que não seja o homem, apenas invalida essa questão. No entanto, Heidegger fala de uma forma possível de acesso à realidade:

Em sua essência, o real só se torna acessível como ente intramundano. Todo acesso aos entes intramundanos funda-se ontologicamente, na constituição fundamental do ser-aí, ou seja, no ser-no-mundo. Este, por sua vez, encontra a sua constituição de ser mais originária na cura (HEIDEGGER, 2008b, § 43, p. 271).

Ora, isso não significa que, da mesma forma que no exemplo da natureza, o real está sujeito ao mundo? E o mundo não é sempre de alguma forma redutível ao ser-aí?

Porém, apesar de tentar afastar a questão sobre a possibilidade de haver algo para além do mundo, o filósofo, a todo o momento, indiretamente afirma a existência de algo extramundano, mas ele rejeita de modo sistemático a sua comprovação e o seu acesso, direcionando a questão para o ser-aí.

O que se deve não é provar que e como um "mundo exterior" é simplesmente dado, e sim demonstrar por que o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, possui a tendência de primeiro sepultar epistemologicamente o "mundo exterior" em um nada negativo para então permitir que ele ressuscite mediante provas (HEIDEGGER, 2008b, § 59, p. 375).

Parece que nada acontece fora do mundo, mas por algumas vezes surge uma força que atravessa a barreira e irrompe no universo do ser-aí, como afirma Heidegger (2008b): "Esses outros entes só podem deparar-se 'com' o ser-aí quando conseguem mostrar-se, por si mesmos, dentro de um mundo" (§ 12, p. 104, grifo do autor). Os outros entes referidos nessa passagem são os intramundanos, ou entes simplesmente dados. Notemos que eles têm uma força própria, embora Heidegger defina os intramundanos como os entes que não têm o modo de ser do ser-aí, eles apenas são visíveis no mundo como instrumento ou como objetos do comportamento teórico.

Outro modo de identificar o desalinho de Heidegger com um ente que excede o mundo encontra-se em sua crítica ao conceito de simplesmente dado.

Esse é derivado do conceito de mundo, por meio de uma compreensão falha que não teria levado em conta o fenômeno do ser-em. Isso acaba possibilitando a criação de uma ciência objetiva e do conceito moderno de natureza. Porém, estranhamente, Heidegger por um momento fala explicitamente de um elemento extramundano. Para exemplificá-lo, o autor usa justamente a natureza, contrariando o que havia dito em outro ponto da obra, anterior a este:

Atendo-se a essa interpretação ontológico-existencial básica do conceito de “sentido”, deve-se conceber todo ente não dotado do modo de ser do ser-aí como sem sentido, como essencialmente desprovido de todo e qualquer sentido. “Sem sentido” não significa aqui nenhuma valoração, mas exprime uma determinação ontológica. Somente o que é sem sentido pode ser contra-senso. O que é simplesmente dado enquanto vem ao encontro no ser-aí pode, por assim dizer, atropelar o seu ser como, por exemplo, os fenômenos da natureza que irrompem e destroem (HEIDEGGER, 2008b, § 32, p. 213).

Podemos ler nesse trecho o aparecimento de uma força que se coloca contra o ser-aí e o mundo de forma enfática. Assim sendo, a questão do extramundano não trata de questionar a possibilidade de um mundo exterior inalcançável pelo homem, mas sim de que forma essa força está em relação com o ser-aí a ponto de alguma forma destruí-lo ou lançá-lo na sua existência mundana. O extramundano pode ter muitas outras formas de atuação que tornam a questão pelo mundo exterior, no sentido questionado por Heidegger, inconsistente, porém por motivos diferentes daqueles apontados pelo autor. Trata-se antes de investigar a possibilidade de que o sentido dos entes e do mundo não seja constituído por/em um único ente, o ser-aí, ao contrário de como podemos interpretar o seguinte texto de Heidegger:

(...) junto com esse manual que chamamos, por isso mesmo, de martelo, age a conjuntura de pregar, junto com o pregar dá-se a proteção contra as intempéries; esta “é” em virtude (...) do abrigo do ser-aí, ou seja, está em virtude de uma possibilidade de seu ser (HEIDEGGER, 2008b, § 14, p.134).

Essa passagem mostra que os sentidos dos entes, assim como a conjuntura pré-reflexiva do mundo, devem-se a uma possibilidade do ser-aí, nesse caso a de proteger-se das intempéries. Isso parece significar que o sentido de todos os entes e das ações envolvidas no proteger-se estão referidos a partir de um único ente, o ser-aí. Porém, proteger-se parece mais do que apenas uma possibilidade, configurando-

se como uma necessidade. Será que cabe aqui pensar num comportamento de significação motivado por uma necessidade de manter-se vivo? Se assim for, poderíamos pensar num conceito de natureza que motivaria a articulação de sentido, como se no momento em que, pela primeira vez, o homem teve de proteger sua vida, tivesse nascido sua existência. Pensando por esse ponto de vista, o mundo não parece ser o único elemento pré-reflexivo que conduz o ser-aí.

Haar defende que, em alguma medida, a relação do ser-aí com a natureza é determinante para a sua constituição. Para ele, “no entanto, este outro ser, inacessível, detém, de alguma forma, uma parte do nosso segredo. Nós somos os cativos da natureza. Pois não estaremos nós montados, completamente despertos, nas costas do tigre? Heidegger evita tanto dizê-lo, como pensá-lo!” (HAAR, 1990, p.75, grifo do autor).

Se a natureza pode nos destruir ou nos lançar no mundo, talvez ela faça parte de nós de um modo ainda mais intrincado. Talvez o extramundano, como o nosso passado antes do lançamento, acompanhe-nos a todo momento. Como exemplo, talvez possamos pensar na disposição. Nos termos de Heidegger:

Obtivemos, pois, como primeiro caráter ontológico da disposição que: a disposição abre o ser-aí em seu estar-lançado e, na maior parte das vezes e antes de tudo, segundo o modo de um desvio que se esquia (HEIDEGGER, 2008b, § 29, p.195, grifos do autor).

Essa passagem mostra que é a disposição que lança o ser-aí no mundo. Se levarmos em conta a possibilidade da extramundandade, será que ela seria apenas um caráter do ser-aí? E essa esquia não seria justamente do extramundano? Se pensarmos a disposição como limite entre mundo e a extramundandade, ela poderia estar ao mesmo tempo dos dois lados do ser-aí e, assim, acompanhá-lo desde antes de seu lançamento até a sua morte.

3.3 OS LIMITES DA ARTICULAÇÃO DE SENTIDO

Muitas questões ainda ficam em aberto quanto à pertinência da aplicação do conceito de extramundano em *Ser e Tempo*. Qual a relação entre o ser-aí e o extramundano? Como se dá a diferença entre o mundo do ser-aí e a extramundandade? É possível pensar o extramundano? Se temporariamente

aceitássemos a hipótese de Haar, que papel esse extramundano teria na ontologia de *Ser e Tempo*?

O posicionamento de Haar pode ser tomado como crítico sobre boa parte dos comentários acerca do pensamento de Heidegger. Comentários que evidenciam o conceito de mundo como uma estrutura capaz de superar problemas da modernidade como o da secção entre sujeito e objeto. Ao discutir a relação entre as dimensões do tempo em *Ser e Tempo*, surge, na reflexão do comentador, o problema do extramundano e, com ele, uma acusação ao filósofo sobre uma recaída na modernidade. Isso fica especialmente claro na comparação que Haar faz entre Heidegger e Kant no trecho que se segue:

A natureza, diz Heidegger nos “Problemas fundamentais”, poderia ser, mesmo se não houvesse mundo. Noutros termos, «a intramundaneidade não pertence ao ser da natureza». «A natureza pode ser, mesmo que não exista nenhum Dasein». Quanto a este assunto Heidegger mantém-se kantiano: nós só conhecemos da natureza o que nós vemos ou podemos dizer ou podemos fazer, a partir da luz do mundo. O ser em si deste escapa-nos sempre (HAAR, 1990, p. 74-75).

Nessa passagem, em que Michel Haar coloca Heidegger ao lado de Kant, fica claro também o papel fundamental que o extramundano desempenha nessa crítica, pois se só compreendemos da natureza o que aparece sob a luz do mundo; Heidegger, como Kant, manteria um âmbito de entes ocultos no universo extramundano.

Marco Antonio Valentim leva ainda mais longe esse questionamento. Ao investigar as possibilidades de interpretação da noção de extramundano, e cunhar o conceito de extramundandade, ele afirma que:

ou se o suprime enquanto quimera, resultado da confusão entre o ser e o ente, a mal-afamada “entificação” do ser, ou se o assume como intangível pela compreensão de ser (seja tácita ou explícita, originária ou decadente), incomparavelmente mais inacessível que a coisa-em-si de Kant (a qual, enquanto “logicamente possível”, ainda corresponde a uma espécie do pensável) (VALENTIM, In WU; NASCIMENTO, 2012, p. 47).

Valentim vai mais longe que Haar lembrando que, em Kant, o ente que não é o homem ainda pode ser pensado, embora não se possa ter algum tipo de certeza sobre ele. Já em Heidegger, nem isso parece possível. Nas várias comparações que surgiram nesse trabalho, não pretendo aqui simplesmente inscrever o pensamento

de Heidegger na filosofia moderna: para tanto seria preciso um trabalho mais aprofundado nessa direção. Contudo, e guardando várias diferenças, podemos reconhecer ao menos que, como Kant e Descartes, numa atitude moderna Heidegger coloca o ente que nós mesmos somos como central para sua filosofia e para a constituição do mundo.

O conceito mais acabado de extramundano é definido por Valentim ao investigar a antropogênese da filosofia:

No que concerne a “*Ser e Tempo*”, trata-se, podemos supor, da ideia de um sentido extramundano que permitiria pensar um contexto ontológico relacional cujo centro, se é que deve haver algum, não poderia consistir tão-somente na linguagem humana como “casa do ser” (Heidegger, 2004, p. 334). Com a noção de extramundandade (na língua de “*Sein und Zeit*”, algo como *Außerweltlichkeit*), propõe-se problemáticamente que os limites do que “é” não equivalem aos do mundo (*Welt*). Longe de significar o puro e simplesmente inefável, o extramundano é um nome possível para o que não tem lugar na ontologia fundamental de Heidegger, a saber, um caráter ontológico que não seja determinado a priori em função do projeto humano de ser, o ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). (VALENTIM, 2013, p. 11)

O mais importante dessa definição é o passo que Valentim dá, para além de Haar, ao ressaltar a extramundandade, não como um inefável, mas como uma possibilidade de articulação de outro modo de pensar que não se dê através do que chamamos de sentido, ser, conceito e/ou lógica. Daí decorre que o pensar não está restrito ao humano.

O humano aqui se refere à concepção tradicional de humano da filosofia, o animal racional de Aristóteles que, apesar de muitas diferenças, manteria uma unidade com o ser-aí de Heidegger. Para Valentim, a articulação de sentido ganha um alargamento e uma profundidade extramundana. Porém, se pensado pelo ponto de vista de Heidegger, o extramundano teria um caráter não só extra-humano, mas sub-humano, sem qualquer “dignidade”. Na *Carta ao humanismo*, ao comentar sobre a essência do homem em *Ser e Tempo*, Heidegger escreve:

então a frase “a ‘substância’ do homem é a ek-sistência” nada mais diz do que: o modo em que o homem, em sua própria essência, se apresenta em relação ao ser é o ek-stático postar-se no interior da verdade do ser. Por meio desta determinação da essência do homem, as interpretações humanistas do homem como animal racional, como “pessoa”, como ser composto de espírito, alma e corpo, não são declaradas falsas nem são descartadas. Ao contrário, o único pensamento que ocorre é o de que as mais elevadas determinações humanistas da essência do homem ainda não experimentam a verdadeira dignidade do homem. (HEIDEGGER, 2008a, p.342)

A dignidade do homem para Heidegger consiste em que o humano mantém uma relação com o sentido de ser, e qualquer outra concepção de humano que o aproxime de outra qualidade, como a animalidade ou a corporeidade, torna o humano indigno. A relação com o ser acontece na linguagem. Essa característica, que para Heidegger é exclusiva do homem, coloca o ser-aí de modo único na relação com o ser: tudo o que tem o sentido de ser só o é por conta da linguagem. Esta, mais que comunicação ou qualquer outra coisa, é a morada do ser e o ser-aí é o guardião desse ser. Mas o que diz a linguagem para Heidegger? Se voltarmos a *Ser e Tempo*, leremos:

O que se pronuncia é justamente o estar fora, isto é, o modo cada vez diferente da disposição (ou do humor) que, como se indicou, alcança toda a abertura do ser-em. O índice lingüístico próprio da fala em que se anuncia o ser-em da disposição está no tom, na modulação, no ritmo da fala, “no modo de dizer”. A comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da existência, pode tornar-se a meta explícita da fala “poética”. (HEIDEGGER, 2008b, § 34, p.225).

Vemos que a linguagem pronuncia justamente e apenas o que se abre no ser no mundo, isto é, apenas o que é compreendido pelo ser-aí; e parece que não só o que é compreendido, mas também o que se abre como disposição. Poder-se-ia aludir a uma hipótese já levantada de que a disposição talvez tivesse uma face extramundana. E se a poesia de algum modo pudesse dizer o extramundano? O próprio Heidegger levanta essa possibilidade nos conceitos fundamentais da metafísica ao se questionar sobre a pobreza de mundo dos animais:

Apenas visto a partir do homem, o animal é pobre de mundo. Em si, porém, ser-animal não significa ser privado de mundo. Dito de maneira ainda mais clara e abrangente: se em certas variantes a privação implica um sofrimento, então seria necessário, se a privação de mundo e a pobreza pertencessem ao ser do animal, que um sofrimento e um mal transpassassem todo o reino animal e todo o reino da vida em geral. A biologia não conhece estritamente nada disso. Imaginar algo deste gênero talvez seja um privilégio dos poetas. (HEIDEGGER, 2006a, § 63, p.310)

Ao imaginar que os poetas possam de algum modo por meio da disposição acessar o ponto de vista do animal, talvez Heidegger estivesse pensando na oitava elegia das *Elegias de Duino*, de Rainer Maria Rilke. Ali parece haver um acesso do animal ao aberto e, portanto, ao mundo.

Com todos os seus olhos, a criatura vê o Aberto.
 Nosso olhar, porém, foi revertido e como armadilha
 se oculta em torno do livre caminho.
 O que está além, pressentimos apenas
 na expressão do animal; pois desde a infância
 desviamos o olhar para trás e o espaço livre perdemos,
 ah, esse espaço profundo que há na face do animal.
 Isento de morte. Nós só vemos
 morte. O animal espontâneo ultrapassou seu fim;
 diante de si tem apenas Deus e quando se move
 é para a eternidade, como correm as fontes.
 Ignoramos o que é contemplar um dia, somente
 um dia o espaço puro, onde, sem cessar,
 as flores desabrocham. Sempre o mundo,
 jamais o em-parte-alguma, sem nada: o puro,
 o inesperado que se respira, que se sabe
 infinito, sem a avidez do desejo.
 Uma criança aí se perde, às vezes,
 em silêncio, mas é despertada. Ou alguém
 que morre, nisso se transforma. Pois os
 que da morte se aproximam não mais a podem ver,
 fixando o infinito com o grande olhar do animal.
 Os amantes – não estivesse o outro a ofuscar-lhe
 a visão – sentem a obscura presença e se espantam...
 Às vezes há um descerrar-se atrás do outro... Mas
 o outro, como superá-lo? E o mundo já retorna.
 Para a criação sempre voltados, nela
 vemos apenas o reflexo da liberdade
 que obscurecemos. Há no entanto
 esses olhos calmos que o animal levanta,
 atravessando-nos com seu mudo olhar.
 A isto se chama destino: estar em face
 do mundo, eternamente em face.

[...].

Lemos nesse poema o animal com um olhar para o aberto, enquanto o homem, esse sim enredado por uma armadilha de seu modo de ver, parece pobre

de mundo, uma pobreza que tem início na infância e só cessa na morte, quando o moribundo adquire o olhar do animal. Essa pobreza perdura por toda a vida, mesmo que em alguns momentos os amantes de algum modo provem como o animal está face a face com o mundo. Ainda que Heidegger levante a possibilidade de os poetas falarem a partir do ponto de vista do animal, ele mesmo parece não estar convencido de que possa haver outro modo de relacionar-se com um mundo que não o do ser-aí, e nem que esse modo pudesse ser traduzido em uma linguagem. Enquanto em *Ser e Tempo*, parecia pensar que não apenas o homem tem a possibilidade da fala, “o homem mostra-se como um ente que é na fala. Isso não significa que a possibilidade de articulação verbal seja apenas própria do homem, e sim que o homem se realiza no modo de descoberta de mundo e do próprio ser-aí” (HEIDEGGER, 2008b, § 34, p.228).

Essa ideia não perdura em seu pensamento. Em sua interpretação da poesia de Rilke, diverge radicalmente do poeta quanto à interação entre o animal e o aberto e a interpretação deste, a ponto de inverter o sentido da relação entre o fechado e o aberto.

O que Rilke quer dizer com esta palavra não será, de modo algum, definido através da abertura no sentido do não-estar-encoberto do ente, a qual deixa o ente estar presente enquanto tal. Se se procurar esclarecer o que Rilke quer dizer com "aberto" no sentido de não-estar-encoberto e daquilo que não está encoberto, então deveria dizer-se: o que Rilke experiencia como o aberto é antes o fechado, o obscuro, o que prossegue no ilimitado de modo que nem algo desconhecido, nem mesmo qualquer coisa poderão ir ao seu encontro. (HEIDEGGER, 1998, p. 326 e 327).

A questão se o animal está ou não no aberto é tratada de modo exemplar pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, em seu livro *O Aberto*. Sua interpretação se assenta sobre uma leitura do curso já citado do semestre de 29-30, intitulado *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*. A questão toda se concentra em torno da relação entre a pobreza de mundo do animal, e entre o humano como formador de mundo. De saída, podemos pensar a diferença entre a pobreza e a formação, as duas características que definem respectivamente a relação do animal e do homem com o mundo. A pobreza parece indicar uma passividade, uma sujeição do animal com relação ao mundo, ou, ainda, uma limitação de acesso ao sentido. De modo oposto, a formação de mundo parece indicar um papel ativo do ser-aí na construção de um universo de sentidos. Parece que a diferença, como já vimos, se concentra na

relação com o sentido. O animal parece não se relacionar com o ente enquanto ente. Nessa direção, Agamben inicia sua interpretação apoiado no pensamento de um biólogo, aluno de Heidegger, o qual o próprio filósofo cita na preleção.

O animal está preso no círculo dos seus próprios desinibidores assim como, segundo afirma Uexküll, nos poucos elementos que definem o seu mundo perceptivo. Por isso, assim como para Uexküll, o animal, "se entra em relação com outro, somente pode encontrar aquilo que toca seu ser-capaz e que assim o põe em movimento. Todo o resto não é *a priori* capaz de penetrar no círculo do animal" (AGAMBEN, 2017, p.82-83).

De acordo com Agamben, Heidegger, influenciado por seu aluno, entende que os desinibidores são a única instância com que o animal se relaciona. Esses desinibidores tocam o animal em apenas suas funções de sobrevivência. Essa tese significa que os animais não teriam acesso a mais nada no mundo, e bem na verdade, esse acesso nem poderia ser chamado de um acesso a um mundo. Do seio dessa tese, Agamben extrairá para sua filosofia o conceito de "vida nua", como a vida estritamente biológica. O experimento da abelha citado por Heidegger, e o do carrapato, citado por Agamben, comprovariam essa tese.

Esse animal é desprovido de olhos e encontra seu local de emboscada graças apenas à sensibilidade de sua pele à luz. Esse bandido de rua é completamente cego e surdo e só percebe o aproximar-se de sua presa através do odor. O odor do ácido butírico, que emana dos folículos sebáceos de todos os mamíferos, age sobre ele como um sinal que o leva a abandonar o seu posto e a deixar-se cair às cegas na direção de sua presa. (UEXKÜLL, 1983, p.86 *apud* AGAMBEN, 2017, p.74).

Vemos nesse exemplo que o carrapato só age movido por poucos significantes, como por uma primitiva sensibilidade à luz, à temperatura e ao tato, deixando todo um universo de possibilidades intocado pelo animal. Se restrito apenas a esses sentidos rudimentares, que lhe servem primeiramente e exclusivamente para a sobrevivência, o animal não seria tocado pelo desinibidor a partir de uma possibilidade, ele seria estrangido a responder aos estímulos desse desinibidor para sustentar a própria vida.

Essa interpretação já parece indicar uma definição da própria abertura, isto é, a abertura não poderia ser oriunda de uma necessidade, seria um meio constituído de possibilidades. Assim, o animal não poderia compreender o ente nele mesmo, pois se relaciona com ele de modo instintivo, num mundo limitado de significantes. A relação com o desinibidor não se referiria a uma dinâmica de aberto e fechado, pois,

para isso, o desinibidor precisaria ter o mesmo status de uma possibilidade ‘*Möglichkeit*’, isto é, ser compreendida e suscetível à interpretação.

[...] a possibilidade designa o que *ainda não é* real e que *nunca* será necessário. Caracteriza o *somente* possível. Do ponto de vista ontológico, é inferior à realidade e à necessidade. Como existencial, a possibilidade é, ao contrário, a determinação ontológica mais originária e mais positiva do ser-aí; assim como a existencialidade, numa primeira aproximação, ela só pode ser trabalhada como problema. O solo fenomenal que permite a sua visão oferece o compreender como o poder-ser capaz de propiciar aberturas. Enquanto existencial, a possibilidade não significa um poder-ser solto no ar, no sentido de uma “indiferença do arbítrio” (*libertas indifferentiae*). Sendo essencialmente disposto, o ser-aí já caiu em determinadas possibilidades e, sendo o poder-ser que ele é, já deixou passar tais possibilidades, doando constantemente a si mesmo as possibilidades de seu ser, assumindo-as ou mesmo recusando-as. Isso diz, no entanto, que para si mesmo o ser-aí é a possibilidade de ser que está entregue à sua responsabilidade, é a *possibilidade* que lhe foi inteiramente *lançada* (HEIDEGGER 2008b, § 31, p.204).

Vemos, a partir desse fragmento de *Ser e Tempo*, como a possibilidade ocupa lugar central na constituição do ser-aí, do humano. Graças a ela é que ele pode colocar em jogo sua existência; logo, graças a ela é que ele também pode colocar em cheque o sentido dos outros entes. A relação com a possibilidade é tão determinante na configuração de sua essência a ponto de o ser-aí ver a si mesmo como possibilidade. Essa identificação com a possibilidade também traz para junto do ser-aí a responsabilidade por seu destino, o que aponta para um caráter ativo do ser-aí enquanto formador de mundo e simultaneamente provoca uma cisão em seu interior. Talvez a disposição aqui se torne um elemento separado do ser-aí, pois parece que sem a autorização ou consciência do humano ela já sempre escolheu a possibilidade para o ser-aí.

Por sua vez, o animal, não tendo acesso às possibilidades, nem se identificando com elas, não teria acesso também à abertura. Logo, não poderia fazer escolhas e talvez nem tivesse disposição. Em que, então, consistiria a pobreza de mundo do animal? Não seria mais fácil falar que, como uma pedra, ele é sem mundo? A pobreza, diferentemente do não ter mundo, caracteriza-se por uma falta. Muito embora o animal não veja o ente enquanto ente, ele mantém um comportamento com um algo. Contrariamente, a pedra sem mundo, por exemplo, não mantém nenhum comportamento, portanto não tem a falta, que é justamente a pobreza de mundo. “A dificuldade advém aqui de que o modo de ser que precisa ser

entendido não é nem aberto nem fechado, pois que o estar em relação com ele não pode ser propriamente definido como uma verdadeira relação, como um ter que fazer” (AGAMBEN, 2017, p.87).

Agamben pretende indicar que a dinâmica de abertura e fechamento, de desvelamento e esquecimento tem como condição de possibilidade a possibilidade enquanto possibilidade. Isso é a característica do ser-aí de colocar em jogo o sentido de ser, não apenas de seu ser, mas de todos os entes.

Apesar de o animal manter uma relação, um comportamento, com seu redor, não interagiria em um mundo a partir de possibilidades. Será que o animal não se encontra com as possibilidades porque os desinibidores não estão disponíveis a tal, ou porque os próprios animais não são capazes? Ou, ainda, por que é característico da relação entre animais e seus desinibidores que não se abram às possibilidades? Certamente, para Heidegger, o animal não se encontra com as possibilidades, não porque os significantes não permitam esse modo de relação, nem sejam em menor número, mas pelo modo e pela qualidade de como o animal é tocado de acordo com as possibilidades deste.

Porque o animal, devido à sua perturbação e à totalidade de suas dotações de aptidões no interior de uma multiplicidade de pulsões, é impelido a se modificar, ele não tem fundamentalmente a possibilidade de se inserir no ente que ele não é, assim como no ente que ele mesmo é. Em função deste ser impelido a se modificar, o animal encontra-se como que suspenso entre si mesmo e o meio ambiente, sem que o outro seja experimentado *enquanto* tal. A questão é que, enquanto privação da abertura, este não ter a abertura do ente implica ao mesmo tempo um ser absorvido por... Precisamos dizer que o animal está ligado a..., e a perturbação e o comportamento mostram uma *abertura* para... Para o quê? (HEIDEGGER, 2006a, §60, 284-285).

A condição do atordoamento parece ser a grande responsável pelo animal não reconhecer o caráter de possibilidade, condição que seria intransponível para o animal. Contudo, nem Heidegger nem Agamben parecem justificar adequadamente essa condição e essa intransponibilidade. Parece que há uma constatação, a partir de alguns exemplos, como o do carrapato, de que o animal simplesmente não parece ter a capacidade de estar no aberto. Os desinibidores que movem o animal não o colocariam em uma relação autêntica com algo externo, pois simplesmente responderiam instintivamente a esses desinibidores, modificando-se de acordo com a necessidade para sobreviver. Isto é, a capacidade de ver as possibilidades está vedada ao animal de modo ainda mais radical; o animal não está simplesmente fechado, ele é incapaz de formar sentido. A dinâmica de abertura e fechamento não

se aplica ao modo de ser do animal, porque ela prevê de saída uma capacidade da compreensão de sentido. O fechamento não significa uma ausência de sentido, mas um ocultamento deste, o animal nesse sentido não teria acesso nem ao fechado, pois, para tanto, ele teria de ao menos pressentir um sentido no desinibidor que lhe inflige.

Diferentemente da elegia de Rilke, para Heidegger e Agamben, cada um a seu modo, o animal é restrito quanto às suas possibilidades de abertura. Contudo, ainda que o animal seja desprovido de um mundo, o italiano afirma que a suspensão animal em seu atordoamento seria muito maior que qualquer suspensão do ser-aí como, por exemplo, a promovida pela angústia.

O animal é, simultaneamente, aberto e não aberto - ou melhor, não é nem uma coisa nem outra: é *aberto em um não-desvelamento* que, por um lado, o atordoa e desloca com tremenda violência para o seu desinibidor e, por outro, não desvela de modo-algum como um ente, o que contudo o mantém tão envolto e absorvido. Heidegger parece oscilar aqui entre dois polos opostos, que de alguma forma remetem ao paradoxo do conhecimento – ou, sobretudo, do desconhecimento – místico. De um lado, o atordoamento é uma abertura mais intensa e arrebatadora que qualquer experiência do conhecimento humano; de outro, enquanto não está apto a desvelar o seu desinibidor, permanece fechado em uma opacidade integral (AGAMBEN, 2017, p.94-95).

Muito embora por seu arrebatamento o animal se encontre em uma condição talvez mais sujeita à alteridade, isto é, mais sujeita a um elemento exterior, ele não consegue como um humano dar um passo à frente. É como se o animal não pudesse ter nenhuma consciência de sua separação do resto da natureza.

Contrariamente ao animal, o ser-aí é apresentado a uma riqueza infinitamente maior de significantes, dos quais, talvez, sua sobrevivência não seja dependente, e tem a possibilidade de extrair sentido dessas possibilidades. Mas o humano também não teria momentos em que sua sobrevivência estivesse em risco e tivesse que simplesmente responder a seus instintos?

O passo fundamental da interpretação de Agamben para nossa discussão se encontra, contudo, na interpretação da relação da primeira parte do curso, que tratava do tédio como disposição fundamental, e da tese sobre a pobreza de mundo. Agamben mostra, a partir dessa relação, como uma disposição, o tédio, pode ser interpretado como o limite entre o homem e o animal.

Entende-se o tédio como uma disposição fundamental que abre o ser-aí ou o coloca em contato com sua abertura de modo tal que o ser-aí se encontra entregue

ao seu mundo sem que o sentido se revele e sem buscar nada para além do mundo que lhe circunda. Isso porque no tédio as possibilidades não se apresentam, são peremptoriamente recusadas pelo ser-aí, como Heidegger fala na preleção em questão:

O que indica neste recusar-se o ente que no todo se recusa? Em relação ao que ele expressa a recusa? Em relação ao que de algum modo poderia ou deveria ser dado ao ser-aí. E o que deveria ser dado ao ser-aí? Justamente as *possibilidades* de sua ação e inação. Em relação a estas possibilidades do ser-aí, o ente na totalidade expressa a recusa. A recusa não fala sobre isto, não abre quanto a isto nenhuma discussão, mas, recusando, *aponta para estas possibilidades* e as expressa, à medida que as recusa. Deste modo, as possibilidades do ser-aí, de sua ação e inação, não são senão indeterminadamente aludidas através deste recusar-se do ente na totalidade: elas só são ditas assim concomitantemente de maneira geral. A isto corresponde, porém, aquele indeterminado que nos mobiliza ao sabermos: é entediante para alguém. O ente na totalidade tornou-se indiferente. (HEIDEGGER, 2006a, §31, p.166)

Diferentemente do animal, para o qual as possibilidades não estão disponíveis, para o ser-aí, se as possibilidades não se apresentarem, permanece uma falta, que é justamente indicada pelo tédio, uma falta que se entende como uma pobreza, uma carência de possibilidades de sentido.

Isto significa que, tomados pelo tédio, deixamo-nos de lado, e deixamos de lado nossa característica mais própria, a relação com o ser, a formação de sentido.

Precisamente nesse ponto Agamben localiza o encontro entre o humano e o animal no pensamento de Heidegger. O animal sofreria da mesma pobreza que o humano entediado, contudo o animal jamais se entediaria, pois em seu atordoamento não sentiria a falta de sentido, e talvez o animal não tenha nenhuma disposição na medida em que todas as disposições têm uma relação com o sentido.

Enquanto para Heidegger a separação entre o humano e o animal é de cunho ontológico, para Agamben essa separação se dá por um viés metodológico interpretativo que poderia ser invertido.

Talvez o ser e o mundo humano não devam ser pressupostos, para depois alcançar pela via de subtrações - por meio de uma "observação destrutiva" - o animal; talvez seja verdade também e, sobretudo, o contrário, isto é, que a abertura do mundo humano - como abertura ao conflito essencial entre desvelamento e velamento - só possa ser alcançada por meio de uma operação efetuada sobre o não-aberto do mundo animal. E o lugar dessa operação - na qual a abertura humana em um mundo e a abertura animal ao desinibidor parecem, por um instante, tocar-se - é o tédio (AGAMBEN, 2017, p. 99).

A questão que se coloca é de que modo o tédio enquanto disposição se rela-

ciona com o sentido na medida que pode suspendê-lo de modo tão radical a ponto de colocar o ser-aí no mesmo patamar que o animal. O tédio seria uma disposição extramundana por abrir o humano de modo que ele se torne indiferente ao sentido? O próprio tédio pode ser entendido como uma abertura a algum sentido?

Os passatempos com os quais tentamos nos ocupar testemunham o ser-deixado-vazio como experiência essencial do tédio. Ao passo que, habitualmente, estamos constantemente ocupados com e nas coisas - ou melhor, especifica Heidegger, com os termos que antecipam aqueles que definem a relação do animal com o seu ambiente: "somos absorvidos [*hingenommen*] pelas coisas, francamente perdidos nelas, frequentemente até atordoados [*benommen*] por elas". [...] É aqui que o tédio mostra ser algo como a *Stimmung* fundamental e propriamente constitutiva do *Dasein*, em relação à qual a angústia em *Sein und Zeit* não parece ser senão uma espécie de resposta ou de retomada reativa (AGAMBEN, 2017, p.103).

Essa resposta da angústia seria precisamente a tomada de consciência do ser-aí de seu ser e o passo não dado pelo animal. Muito embora Agamben pareça divergir do filósofo alemão quanto ao caminho de interpretação no que se refere à distinção entre o homem e o animal - isto é, enquanto Agamben pensa o homem com a possibilidade de dar um passo além, Heidegger pensa o animal a partir do ser-aí e com uma falta e de modo algum ligado a ele - ambos veem uma aproximação entre o animal e o humano entediado.

O "Dasein", entediando-se, é entregue (*ausgeliefert*) a algo que se lhe recusa, exatamente como o animal, que, em seu atordoamento, é exposto (*hinausgesetzt*) em um não revelado.

No ser deixado vazio pelo tédio profundo vibra assim uma espécie de eco daquele "abalo essencial" que vem do animal de seu ser exposto e absorvido em um "outro" que, todavia, nunca se lhe revela enquanto tal (AGAMBEN, 2017, p.104).

Face a essa recusa ontológica do tédio permanece a questão se a disposição enquanto o que abre primeiramente o ser-aí o abre desde o mundo ou desde antes dele, isto é, a partir de uma extramundanidade. De modo mais preciso, a disposição é mundana, extramundana ou talvez um híbrido entre essas duas posições. Talvez o ponto crucial para resolver essa questão seja pensar qual a relação entre as disposições e a formação de sentido; com a recusa das possibilidades a própria disposição do tédio talvez não encontre lugar no mundo, muito embora ela aponte para e de certo modo ela apele o ser-aí para sua falta. A angústia, por sua vez, parece estar definitivamente ligada ao mundo, pois sempre reconduz o humano ao centro do sentido.

Será que poderia haver disposições extramundanas e mundanas? Haveria uma disposição eminentemente extramundana ou que apontasse para esta condição? Um dos cenários para se arbitrar sobre essa questão se encontra no problema da linguagem e de seu alcance.

Na *Carta sobre o humanismo*, lemos:

E visto que os vegetais e os animais sempre se encontram ligados ao seu meio ambiente e jamais se encontram postados livremente na clareira do ser, a única que constitui "mundo", eles não têm linguagem. Mas não é porque a linguagem lhes permanece negada que eles dependem de seu meio ambiente, desprovidos de mundo. Nessa palavra "meio ambiente", porém, congrega-se tudo o que há de enigmático no ser-vivo. (HEIDEGGER, 2008a, p.339)

No reconhecimento de que animal não detém mundo por não participar da linguagem, fica claro como a linguagem, enquanto morada e articulação do ser, é que forma o mundo. O limite do mundo é o ser-aí e a linguagem. Esta, enquanto morada do ser parece remeter ao ser como um outro com relação ao ser-aí, mas seria um outro extramundano ou um outro que justamente outorgaria ao ser-aí a si mesmo?

Analisar o ser como um outro com relação ao ser-aí exigiria um trabalho mais exaustivo acerca da chamada segunda fase da filosofia de Heidegger, o que não é possível no escopo deste trabalho, mas ainda assim indicamos uma possibilidade de interpretação. Para que o ser fosse realmente outro, ele não dependeria do ser-aí para sua existência e talvez se manifestasse em outros entes. Essa última hipótese, como já vimos, é completamente descartada por Heidegger. Quanto à possibilidade de o ser existir independentemente do ser-aí, podemos lembrar a passagem já citada:

O ser não "é", mas só há ser enquanto o ser-aí existe. Na essência da existência se encontra a transcendência, isto é, dar-se de mundo antes de todo e para todo o ser-para e -junto aos entes intramundanos (HEIDEGGER, 2007, §10, p. 180, tradução nossa).

O sentido parece depender do homem para que se apresente, assim ele parece ser mais uma característica necessária ao homem, mas sem o qual não teria lugar. No entanto, Heidegger deixa claro na *Carta sobre o humanismo* que o ser é quem detém o destino do homem. Esse deter o destino dá um poder ao ser e limita o humano aparentemente frente a outro que de algum modo influi ou determina de fora

o ser-aí.

Recaímos na pergunta: será mesmo que não encontraremos em nenhum rincão da filosofia de Heidegger a extramundandade? Por que Heidegger não se debruça sobre esse aspecto da ontologia? O ponto é que não é claro qual o papel que o extramundano desempenha no pensamento do filósofo e existem várias formas de entender a questão. Talvez o tema do extramundano tenha um lugar, mais tarde, no percurso do pensamento de Heidegger. Por exemplo, na *Origem da obra de arte* (2007), ao apresentar o conceito de terra como contra conceito ao de mundo. Talvez a não preocupação de Heidegger com o extramundano possa colocá-lo de modo mais radical ao lado da modernidade. Ou será que a problemática de *Ser e Tempo* propositalmente não fez menção ao elemento em questão? As repercussões dessa análise também podem ser conduzidas à chamada viragem no pensamento de Heidegger. Ele teria criado o conceito de terra para preencher uma lacuna de *Ser e Tempo*?

Talvez a questão seja simplesmente impossível para Heidegger, talvez seja realmente um limite de seu pensamento que apenas nós, que estamos de fora, possamos identificar. Agamben conta que Heidegger, no final de uma de suas aulas, em frente a uma cabana perdida no meio de um olival, ao ser enxovalhado por perguntas de seus alunos, responde: “Vocês podem reconhecer os meus limites, eu não” (AGAMBEN, 1999, p. 49).

3.4 A ORIGEM DA OBRA DE ARTE

Contrariamente a nossa investigação podemos supor que o que até aqui chamamos de extramundano encontra seu lugar no pensamento de Heidegger após a viragem de seu pensamento, na década de trinta. Essa suposição pode se fundamentar, por exemplo, em seu texto *A Origem da obra de arte* no famoso embate entre terra e mundo. Nesse caso, a terra teria um papel de oposição ao mundo e ao mesmo tempo contribuiria para a instalação da obra de arte e do mundo, assemelhando-se ao que temos definido como extramundano.

A primeira aparição do termo “terra” no texto acontece quando Heidegger pretende encontrar o utensíliar do utensílio como passo para a determinação da origem da obra de arte, analisando um quadro de um par de sapatos pintado por Van

Gogh.

Pela pintura de Van Gogh não podemos nem verificar onde ficam os sapatos. Em torno a esse par de sapatos de camponês não há nada ao qual eles poderiam pertencer, de onde poderiam provir, apenas um espaço indeterminado. Nem lhe estão colados torrões de terra da lavoura ou do caminho do campo, o que ao menos poderia dar sinal de sua utilização. (HEIDEGGER, 2007a, p.19)

A terra aparece de saída como restos, sujeira, como um mero ente, mas que poderia, se presente no quadro, revelar o caráter de utensílio do sapato. Isso significa mostrar através da terra, pouca que seja, como os sapatos servem ao ser-aí, pois o utensiliar é senão o que, em *Ser e Tempo*, era chamado de o “ser para” ou “instrumento”. Notemos que a terra nem aparece no quadro, é simplesmente notada sua falta, se ali ela estivesse poderia indicar também a proveniência ou o pertencimento do sapato. A terra aqui marca uma ausência e é de outra ausência, a gastura nos sapatos, na sequência da descrição do quadro feita por Heidegger, que surge o mundo na obra de arte.

Um par de sapatos de camponês e nada mais. E todavia. Da escura abertura do gasto interior do calçado olha-nos fixamente a fadiga do andar do trabalho. Na dura gravidade do calçado retém-se a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que sempre iguais se estendem longe pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro fica a umidade e a fartura do solo. Sob as solas demove-se a solidão do caminho do campo pelo final de tarde. No calçado vibra o quieto chamado da terra, sua silenciosa oferta do trigo maduro, sua inexplicável recusa na desolação do campo no inverno. Por esse utensílio passa o calado desassossego pela segurança do pão, a alegria sem palavras por ter mais uma vez suportado a falta, a vibração pela chegada do nascimento e o tremor ante o retorno da morte. À *terra* pertence esse utensílio e no *mundo* da camponesa ele é abrigado. É dessa abrigada pertença que o próprio utensílio ressurge para seu repousar-em-si.” (HEIDEGGER, 2007a, p.20)

Nessa belíssima descrição de Heidegger, percebemos que a partir de uma interpretação da obra de arte e da terra é que surge o mundo. A terra se revela em toda parte no caminho, no trigo, no vento; ela, quase como uma pessoa, toca o homem e gera nele sentimentos dos quais ele não pode escapar, ao mesmo tempo em que exige dele uma ação. Entre os sentimentos, vemos como a terra demove a solidão, traz a alegria no nascimento, o tremor diante da morte. Vemos como a terra exige uma tenacidade, ao mesmo tempo em que oferta a fertilidade. Além disso, revela o instrumento enquanto ele mesmo parte pertencente à terra, em sua matéria-

prima, o couro, e enquanto mediador entre o homem e a terra, por isso abrigado em um mundo.

Talvez essa intercessão entre a terra e o homem tenha uma relação com o que já sugerimos, quando dissemos que a partir de uma necessidade do homem tenha surgido sua existência. Dizer que a necessidade pertence à terra e encontra seu abrigo no mundo talvez queira dizer que essa necessidade venha de fora do mundo e de fora do ser-aí. A terra parece quase ter um discurso, falar com o ser-aí, e a resposta deste parece ser constituir um mundo, dando sentido ao que lhe cerca.

O instrumento ou utensílio, enquanto ponto médio entre a terra e o mundo, através da relação com a obra de arte, a que parece ganhar uma profundidade maior que em *Ser e Tempo*, aqui chamada por Heidegger de confiabilidade, constitui um caráter de fundadora de mundo, ao mesmo tempo em que pode negar ao ser-aí as condições para a própria sobrevivência, mostrando assim como o mundo surge.

Até aqui a interpretação da terra como um extramundano em potencial parece fazer bastante sentido, mas já encontramos algumas dificuldades como quando Heidegger escreve, ao descrever a confiabilidade:

Por força dela é que a camponesa está entregue por meio desse utensílio ao calado apelo da terra, por força da confiabilidade do utensílio ela está certa de seu mundo. Mundo e terra estão aí, para ela e para os que com ela são à sua maneira, apenas assim: no utensílio. Dizemos “só” e nisso erramos; pois a confiabilidade do utensílio é que primeiramente dá ao simples mundo sua seguridade [*Geborgenheit*] e assegura à terra a liberdade de seu contínuo irromper. (HEIDEGGER, 2007a, p. 20)

Será mesmo que, como diz esse trecho, a terra precisa da confiabilidade do instrumento para que possa irromper? Isso não significa dizer que a terra precisa de um mundo para que possa se revelar como terra? Se assim for, a terra não seria independente do mundo e, enquanto extramundana, seu extra sentido ou seu potencial de atropelar o sentido seriam dependentes do mundo, e no máximo a terra seria uma negatividade, o que parece destoar da própria descrição de Heidegger, que revela a terra como quem chama, oferta, recusa - características que, ainda de modo misterioso, indicam um outro sentido na terra que não o do mundo. Na primeira definição detida do conceito de terra, após a descrição de como um templo revela o mundo, o filósofo escreve:

Esse vir para fora e irromper, ele mesmo e no todo, os gregos desde muito cedo denominavam: a Φύσις. Ela ilumina ao mesmo tempo aquilo no qual e sobre o qual os homens fundam sua morada. Chamamos a isso: a terra [Erde]. O que a palavra quer aqui dizer deve afastar-se tanto da representação de uma massa material amalgamada quanto da representação meramente astronômica de um planeta. A terra é aquilo aonde se recolhe [zurückbirgt] o irromper de tudo o que como tal irrompe. No irromper a terra se essencializa como a acolhente [das *Bergende*]. (HEIDEGGER, 2007a, p. 28)

A terra acolhe e revela, sustenta e destrói o mundo. Parece ser muito mais crucial para o ser-aí que o próprio mundo. A terra parece ser um enraizamento profundo e uma inversão com relação à conceituação de mundo em *Ser e Tempo* quando dizíamos que o mundo era o pano de fundo pré-reflexivo do ser-aí, abarcando inclusive a natureza em seu interior. Nesse caso o ser-aí seria o centro do mundo e a medida para todas as coisas, porém perante a obra de arte e sua origem terrestre “o templo, em seu erguer-se aí, dá às coisas pela primeira vez a sua face e aos homens o ponto de vista sobre si mesmos” (HEIDEGGER, 2007a, p. 29). Isso parece indicar que há um outro, alguém de fora, que influi no modo como o ser-aí vê a si mesmo.

A conceituação de terra ou *physis* toca em outro ponto muito caro a Heidegger, a questão do “fora”. Em *Ser e Tempo*, ele afirmava a inexistência entre um fora e um dentro; o ser-aí antecederia sempre a si mesmo junto ao mundo e estaria sempre já lançado junto ao mundo, como lemos em sua crítica a uma interpretação do fenômeno do conhecimento:

Ao dirigir-se para... e apreender, o ser-aí não sai de uma esfera interna em que antes estava encapsulado. Em seu modo de ser originário, o ser-aí já está sempre “fora”, junto a um ente que lhe vem ao encontro no mundo já descoberto. E o deter-se determinante junto ao ente a ser conhecido não é uma espécie de abandono da esfera interna. De forma nenhuma. Nesse “estar fora”, junto ao objeto, o ser-aí está “dentro”, num sentido que deve ser entendido corretamente, ou seja, é ele mesmo que, como ser-no-mundo, conhece. (HEIDEGGER, 2008b, §13, p. 109)

Ao admitir a terra, Heidegger não colocaria uma dúvida quanto ao ser-aí estar sempre fora ou sempre já lançado em um mundo? Quando o filósofo afirma, na conceituação de terra antes citada, que ela é um vir de fora, não estaria recolocando o problema? Não do conhecimento, pois ele não deixaria de ser derivado do mundo, mas apontando para uma instância mais abrangente do que o próprio mundo, assim o ser-aí, sendo o já lançado, precisaria prestar contas para com o lugar de onde está

lançado, e não seria o “fora”, mas sim a terra da qual talvez fosse o mundo mesmo uma forma de derivação.

Aparentemente, a relação entre terra e mundo não é tratada por Heidegger como uma derivação em que terra ou mundo pudessem sobrepor-se definitivamente um ao outro, ou se como algum deles possuísse uma prevalência ou anterioridade ontológica sobre o outro. Pelo contrário, a relação entre terra e mundo aparece como movimento de combate. Os resultados desse combate são a obra de arte e a verdade.

A confrontação de mundo e terra é um combate [*Streit*]. Com certeza é muito fácil falsearmos a essência do combate, ao equipará-la à discórdia e à querela e conhecê-la assim apenas como estorvo e destruição. No combate essencial, todavia, os combatentes levantam a cada vez um ao outro, na auto-afirmação de sua essência. A auto-afirmação da essência, contudo, nunca é o endurecimento em um estado casual, mas o entregar-se à encoberta originariedade da proveniência do próprio ser. No combate, cada um lança o outro além de si. O combate se torna assim cada vez mais disputável, mais autenticamente o que ele é. Quanto mais duramente o combate se força por si mesmo ao extremo, tanto mais inflexivelmente os combatentes se soltam para a intimidade do simples pertencer a si. A terra não pode prescindir do aberto do mundo, se ela mesma como terra deve aparecer na pressão liberta de seu encerrar-se. O mundo, por sua vez, não pode suspender-se da terra, se deve como órbita e amplitude dominante de todo destino essencial fundar-se sobre algo de decisivo. (HEIDEGGER, 2007a, p.34)

Parece haver um equilíbrio e uma interdependência intrínsecos às essências de terra e mundo. O combate ou jogo entre essas essências é a proveniência originária do próprio ser, isto é, esse combate é a própria construção do ser e do sentido. O que se abre nesse embate é o próprio mundo; assim, ao mesmo tempo em que ele participa do embate, ele se atualiza, coisa que não acontece com a terra, pois a atualização da terra parece ser a entrada no mundo. Isso quer dizer que se a “terra é o vir-à-frente para nada impelido do constante encerrar-se e assim acolher” (HEIDEGGER, 2007a, p.34), ela só aparece ao entrar no mundo como imperscrutável, isto é, como sem qualquer discurso ou possibilidade de alteridade. No trecho que segue, vemos como isso acontece:

A obra-templo, em contrapartida, ao instalar um mundo, não deixa a matéria desaparecer, mas sobretudo vir à frente [*hervorkommen*], e precisamente no aberto do mundo da obra: a rocha vem ao sustentar e jazer e só assim vem a ser rocha; os metais vêm ao resplandecer e cintilar, as cores ao iluminar, o som ao soar, a palavra ao dizer. Tudo isso se precipita ao recolher-se a obra no maciço e grave da pedra, no firme e flexível da madeira, na dureza e brilho do bronze, no iluminar e escurecer das cores, no ressoar do som e no poder nomeador da palavra. Aonde a obra se recolhe e o que deixa vir à luz

nesse recolher-se, a isso chamamos a terra. Ela é a acolhente que vem-à-frente [*Hervorkommend-Bergende*]. A terra é a incansável e sem esforço impelida para nada. (HEIDEGGER, 2007a, p. 31)

As qualidades da terra como cor, som, resistência, entre outras, são o que da terra aparece na obra de arte e são moldadas de tal modo que mostram as escolhas do mundo enquanto a terra é impelida para nada. A terra enquanto sustentáculo e adorno para o mundo, não seria apenas coadjuvante nessa batalha, sempre derrotada e destinada a servir ao mundo?

O que significa a terra ser impelida para nada? Nesse aspecto, em *A Origem da Obra de Arte*, Heidegger parece pensar diferentemente com relação a *Ser e Tempo*, diferença essa crucial, pois não parece haver em *Ser e Tempo* a possibilidade de um ente ou fenômeno sem sentido impelido para nada. Em *Ser e Tempo*, um som nunca pode, por exemplo, ser um puro ruído.

Também o ouvir possui o modo de ser de uma escuta compreensiva. “Em primeiro lugar”, nunca escutamos ruídos e complexos acústicos. Escutamos o carro rangendo, a motocicleta. Escuta-se a coluna marchando, o vento do Norte, o pica-pau batendo, o fogo crepitando. Somente numa atitude artificial e complexa é que se pode “escutar” um “ruído puro”. (HEIDEGGER, 2008b, § 34, p. 226)

Não ser possível um ruído puro significa não ser possível uma coisa sem sentido; sob esse ponto de vista, o ser impelido para nada não poderia ser impelido para uma coisa sem sentido. Contudo, quando Heidegger escreve que a terra seria impelida para nada, ele parece opor isso ao mundo, como se o mundo trouxesse o sentido à tona em oposição à terra, que o encobriria justamente por ser impelida para nada.

Em *Ser e Tempo*, não existe a possibilidade de um ente ser impelido para qualquer outra coisa que não o mundo, nem a possibilidade de ser impelido para nada. Inclusive, em *Ser e Tempo*, o nada é o lugar que, quando o ser-aí a ele se encaminha, o reconduz ao mundo.

Naquilo com que a angústia se angustia revela-se o “é nada e não está em lugar nenhum”. Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em lugar nenhum intramundanos significa que a angústia se angustia com o mundo como tal. A total insignificância que se anuncia no nada e no em lugar nenhum não significa ausência de mundo. Significa que o ente intramundano em si mesmo tem tão pouca importância que, em razão dessa insignificância do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade. (HEIDEGGER, 2008b, § 40, 253)

O insignificante do ente intramundano na *Origem da Obra de Arte* ganha muito mais força como terra. Consigo parece trazer uma força muito maior para o nada sem sentido. O nada deixa de ser um destino do ser-aí, ou um passo do caminho para a autoapropriação e passa aparecer junto ao mundo como uma origem do ser-aí. O nada de *Ser e Tempo* parece ser uma destinação única e exclusiva do ser-aí, pois apenas este possui mundo, afirmação essa repetida na *Origem da obra de arte*.

A pedra é sem mundo. Plantas e animais também não têm nenhum mundo; mas eles pertencem ao ajuntamento encoberto de uma ambiência na qual se encontram inseridos. Em contrapartida, a camponesa tem um mundo, pois se detém no aberto do ente. (HEIDEGGER, 2007a, p.30)

O ajuntamento ao qual se refere Heidegger é senão o olhar mundificante do ser-aí, que priva da possibilidade de formação de sentido qualquer ente que não a si mesmo. O mundo separa o humano de todos os outros entes e essa separação tem como cúmplice a terra, pois se pensarmos o apelo da terra, isto é, como a terra chama o homem, como se faz presente, como exige do homem sua atenção, será que as plantas ou os animais não ouviriam esse apelo? Ou ainda eles mesmos talvez façam parte da própria terra, isto é, sejam sempre impelidos para nada e impossibilitados de responder qualquer apelo.

Precisamente nesse sentido, Heidegger dirá, na preleção de 1942-1943 sobre Parmênides, contra a *Oitava Elegia* de Rilke:

O animal não vê nem vislumbra jamais o aberto no sentido do desocultamento do oculto [isto é, o mundo]. Por isso, ele também não pode mover-se no fechado enquanto tal nem tampouco ater-se a ele [a terra]. O animal está fora do âmbito essencial do conflito entre desocultamento e ocultamento [mundo e terra]. O signo dessa exclusão essencial é que nenhum animal ou planta “tem a palavra” (HEIDEGGER, 1992b, § 8-e, p. 237 *apud* VALENTIM, 2013, p. 62).

Lemos, acompanhando Valentim, o desocultamento do oculto como sendo o mundo e o fechado enquanto tal, a terra. Vemos como o filósofo centraliza no humano e em seu mundo toda a potencialidade de sentido, fazendo das plantas, pedras, animais e da terra como que secundárias ou derivadas da obra de arte, “a obra deixa a terra ser uma terra” (HEIDEGGER, 2007a, p. 32).

Por que a terra precisaria que a obra deixasse ela ser ela mesma? Apenas se

a terra só pudesse ser vista como terra pelo seu combate com o mundo, isto é, a terra só existiria como terra por conta do mundo. Isso tornaria a terra dependente do mundo, como se sem o mundo a terra fosse nada e com o mundo ela é apenas seu sustentáculo. Mas não poderíamos dizer o contrário, que sem a terra não haveria mundo? Por muito tempo Heidegger pensou que poderia prescindir da terra. Ao menos em *Ser e Tempo*, Heidegger pensou um mundo sem uma terra. Se em *Ser e Tempo* não havia nenhuma menção à terra, agora ela parece imprescindível para que se instale um mundo. Isso não indicaria um processo de descentramento do ser-aí como arcabouço filosófico, de onde saiu todo um sistema de mundo aos moldes da analítica existencial?

Ainda que a terra penda um pouco a balança para o lado oposto ao do ser-aí e dê força a um componente não-humano na construção do sentido, ela não chega a oferecer perigo e a se caracterizar como um discurso extramundano. Não obstante ela interfere em conceitos fundamentais da analítica existencial como os conceitos de verdade e história.

“Na obra de arte a verdade do ente se pôs em obra. A arte é o pôr-se-em-obra da verdade” (HEIDEGGER, 2007a, p.123). O par de sapatos do quadro de Van Gogh revelou um mundo, um sentido, assim, uma verdade. Esta, portanto, também é o fruto de um compartilhamento, um embate entre terra e mundo. A verdade como correspondência, já há muito descartada ainda em *Ser e Tempo*, aqui não está em jogo, como se a verdade estivesse na terra e devesse de algum modo ser reconhecida no mundo.

A questão é que diferentemente de *Ser e Tempo*, a verdade agora é formada por um componente aparentemente “exterior ao ser-aí”, a terra. O ser tem agora uma face muito mais encoberta que não é revelada ao ser-aí.

As coisas são e também os seres humanos, dádivas e sacrifícios são, animal e planta são, utensílio e obra são. O ente está [*steht*] no ser. Através do ser corre uma fatalidade oculta, suspensa entre o divino e o anti-divino. Muito no ente o homem não é capaz de domar. Pouco se deixa conhecer. O conhecido permanece algo aproximado, o dominado algo incerto. Nunca, como facilmente poderia causar deslumbre, o ente está sob nosso poder e nem mesmo [sob] nossa representação. (HEIDEGGER, 2007a, p.37)

A verdade é apenas apreciada pelo ser-aí em sua face desencoberta, que esconde atrás de si um inefável imperscrutável pelo ser-aí. Não se pode dizer que esse desconhecido é intencional, nem desinteressado ou que sua determinação tem

um sentido. É um abismo! Se existe alguma decisão, ela acontece no mundo e por ele.

Ao aberto pertence um mundo e a terra. Mas o mundo não é simplesmente o aberto que corresponde à clareira, a terra não é o encerrado que corresponde ao acobertamento. Antes, o mundo é a clareira das vias essenciais pelas quais todo o decidir vem a ajuntar-se. Cada, porém, funda-se em um não vencido, encoberto, desconcertante, senão não seria nunca decisão. (HEIDEGGER, 2007a, p. 39)

A decisão é fundada sobre uma terra, mas o que isso significa? Terra e mundo operam por uma unidade que se resolve sempre no mundo. A decisão parece ser uma escolha do mundo ao se fundar em uma terra, decisão que decide por um mundo, o mundo da camponesa, do templo grego ou da fonte romana. Essa decisão parece ter como critério a história que não é a história da terra ou do mundo, mas a história do ser-aí, ou ainda de um povo. O projeto de mundo aberto pela obra de arte é um projeto de povo extraído de sua relação com a terra. Mas que relação é essa? Ao que parece, essa relação é muito mais de opressão do que, por exemplo, de colaboração. A terra é explorada, não participa da decisão de modo colaborativo, remete-nos a uma compreensão bíblica da natureza:

Deus os abençoou e lhes disse: "Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra." Deus disse: "Eu vos dou todas as ervas que dão semente, que estão sobre toda a superfície da terra, e todas as árvores que dão frutos que dão semente: isso será vosso alimento. A todas as feras, a todas as aves do céu, a tudo o que rasteja sobre a terra e que é animado de vida, eu dou como alimento toda a verdura das plantas e assim se fez. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2014, Gn. 1:28-30)

Heidegger não estaria colocando a terra como submissa ao ser-aí ainda que ela imponha resistência? O fato de ela ser impelida para nada não significa que ela estaria destinada a submeter-se ao mundo?

Por fim, ainda que a terra ofereça alguma resistência ao mundo e traga um deslocamento do humano no que concerne a formação de sentido, mundo, verdade e história, ela não chega a se caracterizar com uma força ontologicamente distinta do ser-aí, extramundana. Apresenta-se como impelida para nada, levando consigo todo e qualquer ente não-humano.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*[...] onde cada árvore é uma transcendental árvore-
dos-desejos, onde o solo é feito de pedras filosofais;
onde toda água é néctar, cada palavra é uma canção
e cada passo uma dança.
(Brahma Samhita, verso 56)*

*Para poder viver a seu gosto – “viver bem”,
como se diz que os índios gostam de dizer –
é preciso primeiro gostar de viver perigosamente
(Viveiros de Castro, 2012, p. 889)*

Procuramos neste trabalho apresentar uma leitura do pensamento de Heidegger que mostra um limite no conceito de mundo, e como o que pode haver para além desse limite pode impactar o pensamento desse filósofo, de modo a dissolver seus fundamentos. Ainda que esse trabalho não adote como método uma investigação de caráter exaustivo, de modo a examinar todas as possibilidades de interpretação nem de examinar toda a obra do autor, acreditamos ao menos ter lançado uma dúvida razoável. Pretendemos agora, ainda que em um breve esboço, perscrutar esse limite ensaiando uma visada para o horizonte de possibilidades que se abre para além dele, numa alusão às configurações de mundo extramundanas.

Uma primeira possibilidade da extramundandade se encontra enraizada no pensamento de Heidegger e provém da leitura de Haar em seu livro *O Canto da Terra*⁸. Em uma perspicaz interpretação que talvez fosse rejeitada pelo filósofo, ele levanta a hipótese que revela a extramundandade na terra como um possível não historial.

Da mesma forma a terra, ainda que sendo subordinada para se fenomenalizar à presença do Aberto, possui sem se reduzir a uma natureza subsistente em si, ou à vida, concebida como substância fundante, uma essência própria, que em relação ao ser pode ser pensada pelo menos *negativamente* como a dimensão rebelde em si à fenomenalidade, a dimensão pré-historial ou não historial. (HAAR, 1985, p.199)

A terra em sua dimensão pre-historial agiria como a grande possibilitadora da clareira da qual o mundo se alimentaria. Assim, o próprio ser seria dependente da

⁸ O texto citado será tradução nossa todas as vezes.

terra. Todavia as possibilidades disponibilizadas pela terra não seriam como as possibilidades abertas no mundo, seriam anteriores e, fundamentalmente, de uma ordem diversa do ser. Do seio da terra irromperia uma gama de possibilidades das quais o ser seria apenas uma delas. A amplitude da terra seria maior que a do ser e talvez as categorias do ser não fossem suficientes para medir seu alcance a ponto de ter sua própria história conduzida por essas outras possibilidades, sem dar-se conta.

A terra não é então nem um fundamento racional ou irracional nem uma condição empírica, como o contexto geográfico. Ela não é o território, mas o terreno elemental onde se alimenta tudo que brilha na História: “o sol alimentador”, que Heidegger descreve como o fundamento velado onde se enraíza a árvore da filosofia. (HAAR, 1985, p. 202)

Atribuir à terra a responsabilidade pelos acontecimentos que definem a história significa destituir o ser e o humano de seu lugar privilegiado, bem como retirar do projeto sua prevalência sobre a facticidade. A história não seria apenas a história do ser e de um povo. Todo o universo do sentido seria possibilitado e alimentado pela terra, mas essa alimentação não aconteceria de modo definitivo nem teria uma única direção. O mundo aos poucos se submeteria à terra, mas não no mesmo sentido do embate entre terra e mundo proposto por Heidegger em *A origem da obra de arte*, pois o resultado não seria um mundo, mas uma configuração totalmente outra.

Somente a “reserva” a mais radical da terra se subtraindo a toda manifestação historial pode permitir o advento de uma nova série de épocas que romperia absolutamente e seria completamente outra que a simples continuidade da História ocidental desde os gregos. Mas qual o abalo impensável que acarretaria uma tal descontinuidade, já que ela implicaria um colapso da época tecnológica tornada planetária! “Tudo” pode ter fim, mas como pode que da “terra devastada” surja depois de um “longo intervalo”, um novo *Ereignis*, uma nova ligação entre o homem e o “ser”? “A duração abrupta do começo” não começaria seguramente com o “ser”, porque nesse caso seria a mesma História. (HAAR, 1985, p. 202-203)

O mundo devastado talvez pela própria terra, ou quem sabe por si mesmo, daria lugar a uma nova configuração de mundo eminentemente extramundana, pois o ser não seria mais possível e a terra prevaleceria enquanto doadora das possibilidades.

Mas e se não fosse preciso que o mundo se extinguísse para que outras

configurações extramundanas habitassem a terra? Como seria se a terra em sua trans-historialidade produzisse configurações de mundo extramundanas que coabitasse com o ser-aí humano?

Nesse sentido, isto é, pensar extramundanidades que se interrelacionem, partimos de uma questão já tocada no trabalho, a saber: qual a disposição de Heidegger para com o extramundano? Para trazer uma nova perspectiva à questão, recorreremos a uma formulação de Fabián Ludueña Romandini em seu livro *HP Lovecraft: a disjunção no Ser*. No epílogo, o filósofo levanta uma questão que aponta para a possibilidade de pensar para além de uma estrutura ontológica fixa. Ele sugere um cosmo hostil ao homem e, conseqüentemente, à história humana enquanto formadora de mundo.

Pode a filosofia estar à altura deste desafio de pensamento? Neste sentido, uma das categorias centrais de Lovecraft, o *weird*, de tão difícil tradução, que se situa entre os polos do estranho ao mundo terrestre e do misterioso preternatural, define também uma região ontológica para além do humano e, *a fortiori*, para além da vida. Neste sentido, o horror, como conceito supremo da literatura love-craftiana, não significa simplesmente o espanto ante o aberrante ou o desconhecido. Acima de tudo, é a forma designativa que Lovecraft encontra para assinalar uma densidade no Ser que não pode ser apreendida segundo as tradicionais categorias da metafísica ou da ciência, e que demanda um novo esforço de captação. Contudo, designa também a *Stimmung* específica do homem diante do descobrimento de seu verdadeiro não-lugar antrópico no cosmos. A única tonalidade fundamental que define o homem que toma consciência das dimensões do desafio que o pensamento deve enfrentar diante dos abismos de um universo infinito absoluto é o horror. Certamente, não se trata nem mesmo de uma paixão humana. O horror representa o final do ciclo das paixões ligadas à finitude, como a angústia ou o tédio. Nenhum existencialismo é possível neste marco em que justamente a existência é postulada como uma contingência que se dilui em um cosmo hostil, do qual o homem deve dar conta com a certeza, de outro lado, de que seu saber não lhe trará nenhuma garantia de salvação. (ROMANDINI, 2013, p.56).

Em uma menção direta a Heidegger, ele apresenta o horror como a disposição que mediará a relação com o que não pode ser abarcado pelo ser, pela metafísica ou ciência. Contrariamente ao tédio e à angústia, que postulariam o limite do mundo e do ser na existência do ser-aí, o horror é muito mais intenso que o espanto notadamente filosófico, que se espanta ante o desconhecido, pois tem que lidar não apenas com o desconhecido, mas também com o desamparo ante a finitude humana. Se Heidegger critica de algum modo a modernidade por de alguma

forma exigir a certeza como parâmetro filosófico, ele não recairia na mesma exigência ao tomar o ser-aí como finito? Isso não tranquilizaria o velho alemão?

O horror como Romandini coloca não seria apenas uma disposição do ser-aí ante ao que não pode compreender, mas apontaria para a pretensa centralidade do humano com relação ao universo. No parágrafo dedicado a interpretar a disposição do medo, podemos encontrar ecos dessa interpretação na filosofia heideggeriana. Ao elencar possíveis variações do medo, Heidegger descreve uma disposição que se refere ao completamente não familiar. Se interpretarmos esse completamente não familiar como sendo o extramundano, talvez possamos encontrar uma ou mais disposições que possam mediar essa relação. Ele escreve:

Se ao contrário, o que ameaça possuir o caráter de algo totalmente não familiar, o medo transforma-se em *horror*. E somente quando o que ameaça vem ao encontro com o caráter de horror, possuindo ao mesmo tempo o caráter de pavor, a saber, o súbito, o medo torna-se, então, *terror* (HEIDEGGER, 2008b, §30, p. 202).

Será que o horror ou o terror são as únicas disposições possíveis na relação do ente que nós mesmos somos com a alteridade extramundana? Será que, ao nos depararmos com o outro que habita um outro mundo, nossa única possibilidade de reação é o terror? Não poderíamos ter curiosidade, fascínio, encantamento, reverência, coragem, amor, desejo? Não seria o fascínio e a obsessão de Heidegger em olhar para dentro, em conhecer seus limites, sua finitude, que o impediria de olhar para fora e apreciar uma outra riqueza de possibilidades?

Como consagrado em *Ser e Tempo*, o ente que nós mesmos somos se move sempre em vista de um si mesmo.

O ser, *que está em jogo* no ser deste ente, é sempre meu. Neste sentido, o ser-aí nunca poderá ser apreendido ontologicamente como caso ou exemplar de um gênero de entes simplesmente dados. Pois, para os entes simplesmente dados, o seu “ser” é indiferente ou, mais precisamente, eles são de tal maneira que o seu ser não se lhes pode tornar nem indiferente nem não indiferente. Dizendo-se o ser-aí, deve-se também pronunciar sempre o pronome *pessoal*, devido a seu caráter de *ser sempre meu*: “eu sou”, “tu és” (HEIDEGGER, 2008b, § 9, p. 86).

Essa passagem mostra a dificuldade da ontologia heideggeriana de conceber o outro. Ao dizer que o ser do ser-aí é sempre meu e só pode ser apreendido desse modo, Heidegger opõe o “mim” ou o “meu” ao ente simplesmente

dado como se o que não sou “eu” só pudesse ser um ente simplesmente dado. Ao final do trecho citado, ele radicaliza essa posição dizendo que o “eu sou” e o “tu és” estão impingidos na característica do ser-aí de ser sempre meu. Parece que o “eu sou” e o “tu és” estão subsumidos ao meu ser-aí como se não operassem diferenças entre eles, sendo esse mesmo ser-aí aquele do qual o mundo é apenas um caráter. É como se para Heidegger não fosse possível dizer “o seu ser-aí”, nem conceder a possibilidade de dar o sentido a outro, um sentido que não seja o meu.

Na direção contrária, por vezes, a filosofia de Heidegger parece contrariar a possibilidade de uma ontologia isenta de alteridade. No diálogo escrito por Heidegger, entre um japonês e um pensador, que só por ser um diálogo já nos diz alguma coisa, o autor mostra a preocupação de que a filosofia ocidental de algum modo possa agredir o pensamento japonês ao tentar explicá-lo a partir da língua alemã, como podemos notar neste trecho:

J [Japonês] - As línguas da conversa depositavam tudo no *européu*. P [Pensador] - E a conversa tentava *dizer* o essencial da arte e poesia *oriental*. J - Agora entendo melhor onde o senhor fareja o perigo. A língua da conversa destruía continuamente a possibilidade de se dizer o que se discutia (HEIDEGGER, 2003, p.74).

Nesse trecho notamos uma possibilidade de alteridade marcada pela preocupação de que uma língua possa subjugar outra e seu sentido. Isso parece conceder a outro povo uma possibilidade de sentido realmente diferente. E ainda, indo mais longe, contrariando uma posição aqui colocada, a de que para Heidegger só existiria um mundo. O filósofo chega a aventar a possibilidade de que possam existir mais de um mundo ou casa e que eles poderiam ser incomensuráveis. Ao discorrer sobre a essência da linguagem a partir do contraste entre as linguagens ocidental e oriental, ele escreve:

P - Há algum tempo, com muita timidez, chamei a linguagem de casa do ser. Se, pela linguagem, o homem mora na reivindicação do ser, então nós europeus, pelo visto, moramos numa casa totalmente diferente da oriental. J - Na suposição de que essas não apenas são diferentes, mas que possuem fundamentalmente uma outra essência. P - Assim a conversa de uma casa para outra torna-se quase impossível. J - O senhor diz, com razão “quase”. Pois sempre foi uma conversa e, como presumo, estimulante (HEIDEGGER, 2003, p.74).

Apesar de admitir o pensamento japonês como um pensamento outro, o filósofo continua procurando uma essência fundamental da linguagem como se, de

alguma forma, o pensar dos japoneses e o dos europeus pudessem se identificar em algum aspecto e ter uma origem comum. O filósofo, nessa direção, escreve: “P - É muita honra. De minha parte, suponho que o senhor esteja muito mais perto da essência da linguagem do que todos os nossos conceitos” (HEIDEGGER, 2003, p. 94).

Mesmo que Heidegger pareça conceder a um pensamento que não é o seu a detenção da essência da linguagem, ele se posiciona de modo hierárquico, como se um pensamento, diferentemente de outro, estivesse mais perto da verdade. Isso implicaria um fundo hierarquizante entre os mundos o qual o centro seria o ser, impedindo qualquer alteridade que não se configure como nada mais que um abismo.

A angústia dá-nos uma experiência de ser como o outro com relação a todo ente, suposto que – por causa da “angústia”, diante da angústia, quer dizer, na pura atitude medrosa do temor – nós não nos esquivemos, fugindo da voz silenciosa que nos dispõe para o espanto do abismo. (HEIDEGGER, 2005, p.69)

Para Heidegger esse abismo conduziria o humano a seu limite, e o mostraria como finito e detentor de seu sentido. Mas será que de algum modo o filósofo poderia pressentir, nesse mesmo abismo, ao descrever, o horror como o completamente não familiar, outras configurações de mundo? Seria esse o mesmo abismo de onde surge o universo terrível de Lovecraft?

Nesse ponto há uma sensação de vertigem espectral por entre abismos líquidos de infinitude, de passagens atordoantes por universos giratórios na cauda de um cometa e de investidas histéricas do precipício à lua e da lua de volta ao precipício, sensações tornadas ainda mais pungentes pelo coro de escárnio formado pelos disformes e grotescos deuses ancestrais e pelos verdes demônios zombeteiros com asas de morcego que habitam o Tártaro. (LOVECRAFT, 2015, p.99)

E a voz advinda do abismo que traz a autoapropriação ao ser-aí, seria mesmo a voz do ser ou do apelo da consciência? Ou talvez fosse a voz de um outro mundo como o de Lovecraft do qual Heidegger, aterrorizado, preferisse ver apenas a face mundana?

Depois de recolher-se, o escultor teve um sonho sem precedentes de enormes cidades ciclópicas erguidas com blocos titânicos e monolitos altaneiros, tudo vertendo uma gosma verde e sinistra com o horror latente. Hieróglifos cobriam os muros e pilastras, e de algum lugar lá embaixo vinha uma voz que não era uma voz; uma sensação caótica que apenas a fantasia seria capaz de transmutar em som, mas que Wilcox tentou capturar

no quase impronunciável amontoado de letras “Cthulhu fhtagn”. (LOVECRAFT, 2015, p.76).

O universo, esperamos apenas literário, de Lovecraft expressa, com suas distorções e seus princípios opostos ao ser, uma extramundandade. Contudo, parece ser constitutivo da extramundandade justamente por oposição ao ser que sua multiplicidade de possibilidades não se resuma a um universo aterrorizante, nem que sua voz seja apenas terrível, nem que a voz seja apenas um chamado, quem sabe às vezes ela possa ser um canto.

Poderíamos apresentar muitas outras formas de pensar que tenham a extramundandade em conta, ou seja, pensamentos que não tenham o ser como o único fundamento. Contudo, encerramos com a interpretação de Eduardo Viveiros de Castro sobre o perspectivismo cosmológico ameríndio. O antropólogo apresenta o pensamento ameríndio em sua extrema complexidade, o qual está assentado em uma gama de configurações de mundo em que cada um deles tem uma composição singular, e se relaciona com cada um dos outros mundos de modo também singular. De maneira sucinta, podemos dizer que são os mundos do animal, do espírito e do humano. Os sujeitos de cada uma dessas perspectivas podem, não sem problemas, transitar entre elas. Por exemplo, em um encontro na floresta entre um índio e um animal, ou um índio e um espírito. Como escreve Viveiros de Castro:

Essa é a “guerra dos mundos” que constitui o pano de fundo agonístico da cosmopraxis indígena. O confronto típico ocorre no encontro, fora da aldeia, entre uma pessoa sozinha (um caçador, uma mulher pegando lenha, etc.) e um ser que, à primeira vista, parece ser um animal ou uma pessoa, às vezes um parente (vivo ou morto) da pessoa. A entidade então interpela o humano: o animal, por exemplo, fala com o caçador, reclamando por ser tratado como presa; ou olha para o caçador de um modo “estranho”, enquanto as flechas do caçador miraculosamente não o atingem; o pseudoparente convida a pessoa a segui-lo, ou a comer algo que traz consigo. A reação à iniciativa da entidade é decisiva. Se o humano aceitar o diálogo ou o convite, se responder à interpelação, estará perdido: será inevitavelmente subjugado pela subjetividade não humana e passará para o lado dela, transformando-se num ser da mesma espécie que o locutor (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 903).

Esse embate entre perspectivas ou mundos não pode ser encontrado em uma filosofia que tem o ser e o ser-aí humano como referência, pois cada um desses mundos é, em relação com outro, uma extramundandade. Isso significa que cada um desses mundos é constituído a partir de sentidos distintos, inclusive cada um possui perspectivas diferentes para humanidade.

Mas em que sentido os animais ou os espíritos são outras humanidades? O que significa dizer que eles são sujeitos e que eles têm um mundo específico ou uma subjetividade? No perspectivismo ameríndio, o mundo é povoado por pessoas, existe uma humanidade imanente em todos os entes. A interpretação dessa humanidade varia entre os povos, mas, de certa forma, animais, vegetais, instrumentos, pedras e eventos da natureza, todos estão investidos de humanidade. Como conta Viveiros de Castro,

Em suma, estes são mundos onde a humanidade é imanente, para falarmos como R. Wagner, isto é, mundos onde o primordial se reveste da forma humana, o que não o torna, longe disso, necessariamente aconchegante (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 895).

Para cada uma dessas humanidades há uma perspectiva, um mundo tecido a partir de sentidos diferentes. Essas perspectivas, ou extramundanidades se inter-relacionam complementando-se, guerreando, entre si ou desconhecendo-se, como conta um mito do Watunna:

Os sábios disseram a ele: “Os senhores das outras casas não são maus. Eles ficam furiosos quando pessoas que não sabem os machucam. É por isso que eles machucam as pessoas também. Isso é tudo. Eles entendem as pessoas, mas as pessoas não os entendem porque elas carecem de sabedoria. Quando elas pescam nos lagos e nos rios, elas não acham que estão fazendo mal a ninguém. Mas na verdade o que elas estão fazendo é roubar mandioca dos conucos dos mawadi”.
Então eles disseram: “Os mawadi realmente ficam com raiva de vocês. Por que é que as pessoas veem algo e pensam que é peixe quando realmente é a colheita dos mawadi? É por isso que eles ficam tão furiosos e vêm à terra para machucar vocês. Eles estão apenas se vingando. Isso é tudo. As pessoas não conseguem entender os mawadi porque eles têm olhos diferentes. Os mawadi, quando estão com fome, saem para a terra e caçam pessoas. Isso porque os homens são pecaris para eles. Eles pensam que [os homens] são pecaris e então eles não estão fazendo nada errado” (CIVRIEUX⁹, 1997, p. 172).

Esse mito refere-se à história do primeiro xamã, chamado Medatia. Trata-se de um trecho em que o xamã em treinamento está sendo instruído pelo povo do céu a respeito dos conflitos entre povos ou mundos e a como ver pelo ponto de vista dos outros, isto é, adentrar em outras perspectivas. O que significa entender que o que um povo vê como peixe, outro povo pode ver como mandioca. Ver através de uma perspectiva não significa que exista uma substância verdadeira ou um ente que subjaz aos dois pontos de vista, mas que existe um metamorfo que pode ser duas

⁹ Tradução não publicada de Juliana Fausto.

coisas ao mesmo tempo, algo que também pode acontecer com a própria humanidade.

Imediatamente ele quis experimentar o que havia aprendido. Ele cantou. Ele chamou os senhores das outras casas. Alguns viam-no como um veado quando vieram. Outros pensaram que ele era uma aranha. Medatia começou a se admirar: “Talvez eu não seja um homem”, ele disse. “Não se preocupe”, os Setawa Kaliaana disseram. “Ambos estão certos. Você é tanto um homem como um veado e uma aranha. Você é tudo da maneira como eles veem. Você não é um so'to. Você é um huhai. Você pode se mudar em qualquer coisa que queira. Você é tudo o que os olhos das pessoas veem como, na Terra como no Céu”. Então Medatia começou a entender os senhores. Suas palavras não pareciam mais loucas. (CIVRIEUX, 1997, p.173)

Isso significa que a extramundandade às vezes pode implicar também extra-humanidades, isto é, outras humanidades, porém não no sentido tradicional de humano. Essas extra-humanidades não precisam articular sentido do mesmo modo que o do ser-aí, isto é, elas não precisam se considerar o centro do universo e o único articulador de sentido.

O pensamento de Viveiros de Castro apresenta o perspectivismo cosmológico ameríndio como uma forma de pensar que escapa à tradição ontológica ocidental, fundamentalmente extramundana, e não tem como referência o humano ocidental no sentido do ser-aí. Ele observa que, nas cosmologias dos povos ameríndios, tudo é humano e “ali onde toda coisa é humana, o humano é toda uma outra coisa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 895).

Entre tantas configurações de mundo e extramundos possíveis, nós, humanos, enquanto seres-aí, parecemos perder a centralidade e talvez possamos escolher relacionarmo-nos com os outros mundos, a não ser que, por horror ou medo da alteridade, através de nossa angústia, isolemo-nos em nosso tédio. Enquanto o universo de Lovecraft hostiliza o humano, tornando o mundo assim aterrorizante, o universo ameríndio, por sua vez, mais acolhedor às diferenças, torna o mundo potencialmente perigoso, não no sentido de Heidegger, mas poderíamos dizer amedrontador, muito embora desejoso. “E eles têm medo porque a alteridade é objeto de um desejo igualmente radical por parte do Eu” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 889).

Se tivéssemos de sintetizar as temáticas aqui levantadas em uma questão ontológica e ética, ela seria da seguinte forma: existe uma unidade última à qual as diferentes formas de pensar possam ser reduzidas, ou as diferentes formas de

existência nada tem em comum? Se a primeira opção for a verdadeira, não é possível que se crie uma hierarquia injusta entre os modos de pensar? Se a segunda opção estiver certa, como poderia haver qualquer tipo de comunicação entre as diferentes formas de pensar?

Considerando a segunda hipótese, abre-se um âmbito de questionamentos do qual a filosofia não pode se abster. A questão agora é se é possível, e como, mediar as relações entre todas essas extramundanidades nos âmbitos ético, político e talvez estético, construindo princípios que permitam sua interação por meio de suas diferenças.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **A idéia da prosa**. Trad. João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1999.

AGAMBEN, G. **O aberto**: o homem e o animal. Tradução de Pedro Mendes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CIVRIEUX, M. **Watunna. An Orinoco Creation Cycle**. Edited and translated by David M. Guss. Austin: University of Texas Press, 1997.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. [Trad. GUINSBURG, J. e PRADO JUNIOR, Bento]. In: CIVITA, Victor. **René Descartes**: Discurso do método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da alma, Cartas. São Paulo, Abril Cultural, 2. ed., 1979.

DUBOIS, C. **Heidegger: introdução a uma leitura**. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

GÊNESIS. In: **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2014.

HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HAAR, M. **Le chant de la terre**: Heidegger et les assises de la's histoire de l'être. Paris: L'Herne, 1985.

HEIDEGGER, M. **A Origem da Obra de Arte**. In: MOOSBURGER, L. B. "A Origem da Obra de Arte" de Martin Heidegger: tradução, comentário e notas. Curitiba: UFPR, 2007. 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007a.

HEIDEGGER, M. **De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador**. In: A caminho da linguagem. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

HEIDEGGER, M. **Carta sobre o Humanismo**. In: Marcas do caminho. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008a.

HEIDEGGER, M. **O tempo da imagem do mundo**. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.

HEIDEGGER, M. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

HEIDEGGER, M. **Para quê poetas?** In: Caminhos de floresta. Trad. Bernhard Sylla e Vitor Moura. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.

HEIDEGGER, M. **Princípios metafísicos de la lógica**. Trad. Juan José García Narro. 3. ed. Madrid: SINTESIS, 2007b.

HEIDEGGER, M. **Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo**. Madrid: Alianza Editorial, 2006b.

HEIDEGGER, M. **Que é Metafísica**. In: Conferências e escritos filosóficos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda., 2005.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008b.

LOVECRAFT, H. P. **O chamado de Tchulhu e outros contos**. Trad. Guilherme S. Braga. São Paulo: Hedra, 2015.

NUNES, B. **Heidegger e Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

RILKE, R. M. **Elegias de Duino**. Trad. Dora Ferreira da Silva. 6 Ed. São Paulo: Biblioteca Azul, 2003.

ROMANDINI, F. L. *H.P. Lovecraft: A disjunção no Ser*. Trad. Alexandre Nodari. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2013.

VALENTIM, M. A. **Extramundandade e sobrenatureza/Outerworldliness and supernature**. *Natureza Humana-Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*, v. 15, n. 2, 2013. Disponível em: <http://revistas.dwe.com.br/index.php/NH/article/view/31> Acesso em: 27 mar.

VALENTIM, M. A. **Naturereignisse: Heidegger e o extramundano**. In WU, Roberto; NASCIMENTO, Carlos Reichert. *A obra inédita de Heidegger*. São Paulo: LiberArs, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O medo dos outros. **Revista de Antropologia**, v. 54, n. 2, ago., 2011.